Phil. 36.a
H. XVIII. 16

Ph.
o
383 e.

1835.

C. Meier.

München, gedruckt bei Dr. Carl Wolf.

Karl Christian Friedrich Krause's

handschriftlicher Nachlafs.

Herausgegeben
von Freunden und Schülern Desselben.

Zweite Reihe:

Synthetische Philosophie.

I. Die absolute Religionsphilosophie
in ihrem Verhältnisse zur Glaubenslehre des Gefühls und nach ihrer Vermittelung des Supernaturalismus und des Rationalismus.

In zwei Bänden.

Dresden und Leipzig,
in Commission der Arnoldischen Buchhandlung.
1834.

Die absolute Religionsphilosophie

in ihrem Verhältnisse, zu dem

gefühlglaubigen Theismus

und nach der in ihr gegebenen

endlichen Vermittlung

des

Supernaturalismus und Rationalismus.

Dargestellt

in einer

philosophischen Prüfung und Würdigung

von

Friedrich Bouterwek's Schrift:

Die Religion der Vernunft,

und von

Friedrich Schleiermacher's

Einleitung zu Dessen Schrift: Der christliche Glaube.

Verfaſst

von

Karl Christian Friedrich Krause,

herausgegeben

von

Hermann Karl Freiherrn von Leonhardi.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BAMBERGENSIS.

Erster Band.

Dresden und Leipzig,

in Commission der Arnoldischen Buchhandlung.

1834.

Es war eine Zeit, wo noch keines von allen den Büchern, die im Weltall dasind, gedacht und geschrieben war, und es wird eine Zeit seyn, wo keines der Bücher, die jetzt im Weltall dasind, mehr daseyn wird; — sowie vor einiger Zeit keine der jetzigen Sonnen leuchtete, und nach einiger Zeit keine derselben mehr leuchten wird. Aber die ewige Wahrheit, aus welcher der Inhalt aller Bücher, die waren, sind, und seyn werden, genommen, ist ewig dieselbe.

Aus des Verfassers Aphorismen zur Philosophie der Geschichte.

Vorbericht des Verfassers.

Die eigenthümliche Beschaffenheit des Werkes, welches hiermit den Freunden der Religionsphilosophie übergeben wird, bringt es mit sich, daſs dasselbe mit einer Erklärung über Zweck, Inhalt und Einrichtung anhebe.

Der Hauptzweck dieses Werkes ist, zu zeigen, daſs das philosophische System des Absolutismus das System des philosophischen Theismus selbst ist, und daſs hingegen aus dem Glauben überhaupt, und aus dem im Gefühl begründeten Glauben insbesondere, Religionswissenschaft nicht hervorgehen kann; daſs es mithin ein Grundirrthum ist, wenn von *Jacobi*, *Bouterwek*, und Anderen behauptet wird: der Absolutismus seye seiner Natur nach Pantheismus und Fatalismus, und stimme sogar in den meisten Resultaten mit dem Atheismus überein; die endliche Vernunft vermöge in Ansehung der Erkenntniſs Gottes nichts Anderes und nichts Mehres, als einen auf das Gefühl gegründeten vernunftgemäſsen Glauben zu erfassen und selbigen mit Hülfe des Verstandes, in sogenanntem discursiven Denken, welches das eigentliche Wissen zu Stande bringe, aufzuklären, und vor Misdeutungen zu sichern. — Zugleich soll aber auch hier gezeigt werden, daſs jede geschichtlichpositive Religionslehre, welche gewöhnlich Glaubenslehre vorzugsweise genannt wird, nur dann als wissenschaftliche Einsicht in Klarheit und Tiefe vollendeter Erkenntniſs möglich ist, wenn sie die als ewige Wahrheit philosophisch erkannte Religionslehre in sich aufnimmt, und selbige ihren eigentlich geschichtlichen Lehren zum Grunde legt.

Es wird aber hier unter dem Absolutismus das wissenschaftliche System verstanden, welches das Absolute, das

ist Gott, als das Eine unendliche und unbedingte Wesen zum Princip und zum Inhalte hat, und vom endlichen Geiste gebildet wird, indem derselbe, von der unmittelbaren endlichen Gewiſsheit seines endlichen Selbstbewuſstseyns ausgehend und gesetzmäſsig fortschreitend, sich zu dem Gedanken und der Erkenntniſs Gottes erhebt, die unmittelbare, an sich selbst gewisse Schauung Gottes als das Eine Princip und als die Eine Erkenntniſs anerkennt, und diese dann in synthetischer Methode zu dem organischen Ganzen der Wissenschaft ausbildet. Die Benennung Gottes als des Absoluten ist nicht angemessen, und wird hier bloſs angewandt, um dem auch bei den Gegnern geltenden Sprachgebrauche, der allgemeineren Verständlichkeit wegen, zu folgen. Die angemeſsneren deutschen Bezeichnungen findet der Leser im Verlaufe dieser Schrift erklärt, und soweit es schicklich erachtet wurde, auch angewandt. Der Verfasser hat selbst sein System der Wissenschaft seit vielen Jahren das System des Absolutismus, und in Hinsicht auf den subjectivanalytischen Theil desselben, das System des transcendentalen Absolutismus genannt. Wenn ferner die in diesem Systeme enthaltene wissenschaftliche Erkenntniſs Gottes der absolute oder wissenschaftliche Theismus genannt werden mag, so scheint dagegen der Lehre von Gott, deren Grundlage der aus dem Gefühle stammende Glaube ist, der Name des gefühlglaubigen Theismus zu gebühren; welche Benennung ganz und gar nicht in einem verächtlichen Sinne zu verstehen ist, denn die Folge wird zeigen, daſs der Verfasser dieser Beiträge die Wesenheit des Gefühles und des Glaubens erkennt und anerkennt.

Die soeben ausgesprochne Absicht, für welche dieses unser Werk bestimmt ist, kann vollkommen nur erreicht werden durch die druckschriftliche Mittheilung des Systemes der Wissenschaft, welches hier Absolutismus genannt wird; wo dann dasselbe eben als die Wissenschaft von Gott, von dem Geiste oder der Vernunft, von der Natur, von der Menschheit, und von dem Verhältnisse derselben zu Gott, das ist, als der reine und ganze Theismus, sich erweisen wird. Indeſs erschien es schon von Nutzen zu seyn, daſs vor der Mittheilung des Systemes der Wissenschaft gezeigt würde, daſs das System des Absolutismus über die Religion selbst und alle Hauptheile derselben

befriedigende wissenschaftliche Belehrung giebt, daſs die erwähnten Beschuldigungen der Gegner ganz ungegründet sind, und daſs dagegen jene angeblich durch den Verstand aufzuklärende Glaubenslehre, die man an die Stelle der philosophischen Religionswissenschaft, unter dem Titel der Religionsphilosophie, einzusetzen beabsichtiget, in ihrer Grundlage und in ihrer Ausführung unwissenschaftlich ist, und eben deſshalb über die Hauptlehren der Religion Aufschluſs zu geben, und zu entscheiden, nicht vermag.

Der Verfasser zwar ist überzeugt, daſs schon seine bisherigen philosophischen Schriften, welche vor *Jacobi's* Schrift von den göttlichen Dingen erschienen sind, vornehmlich die Grundlegung der Sittenlehre, und die Darstellung des Urbildes der Menschheit, die erwähnten Beschuldigungen thatsachlich zunichte machen, indem diese Schriften die Grundlehre des Theismus im Geiste des Systemes des Absolutismus bereits enthalten, und es zu bewähren scheinen, daſs der Absolutismus die philosophische Religionslehre in sich enthalte und entfalte; auch sind die darin enthaltenen Lehren durch alle bisher erschienene Schriften, welche mit dem Absolutismus im Widerstreite stehen, nicht erschüttert worden, noch wird dieses jemals geschehen. Schon diese Schriften zeigen an den in ihnen abgehandelten Gegenständen, daſs die reine Philosophie, als Metaphysik, wohl solche Aufschlüsse als reines Wissen gieb . wie die sind, welche *Jacobi, Bouterwek* und Andere von der Philosophie, nach ihrer Meinung vergeblich, fordern; — und zwar dieſs in derjenigen Bestimmtheit, worin diese Lehren die intellectuale Grundlage eines vernunftgemäſsen, gerechten, sittlichen und frommen Lebens ausmachen. — Da aber die genannten früheren Schriften des Verfassers das reine und ganze System des Absolutismus, sowie er es damals ausgebildet hatte und viel weiter nachher durchgestalten konnte, gleichwohl nicht sind, noch dessen Hauptlehren vollständig, und in der dem Ganzen angemeſsnen Ordnung, enthalten; da diese Schriften durchaus alle Kritik der entgegengesetzten Systeme und Lehren von sich ausschlieſsen; und da es, aüſserer Hindernisse wegen, sehr zweifelhaft ist, ob der Verfasser zu druckschriftlicher Mittheilung seines wissenschaftlichen Hauptwerkes, welches das System des Absolutismus ganz, und

gleichförmig vollständig, enthalten soll, jemals gelangen wird: so erkannte er sich als verpflichtet, indeſs zu Erreichung des vorhin ausgesprochnen Zweckes auf demjenigen Wege mitzuwirken, den er in dem vorliegenden theoretischkritischen Werke gegangen ist.

Denn es schien der erklärten Absicht theilweis Genüge geleistet werden zu können, wenn für den ersten Theil obiger Aufgabe das ausführlichste Werk von denen, welche, den Absolutismus verwerfend und auf die angezeigte Weise beschuldigend, die auf das Gefühl gegründete religiöse Glaubenslehre, oder den gefühlglaubigen Theismus, zugleich mit dem Anspruche auf philosophische Form und Methode, darzustellen bestimmt sind, nach der Lehre und im Geiste des Absolutismus gründlich, genau und ausführlich beleuchtet, geprüft und gewürdigt würde; für den zweiten Theil der Aufgabe aber, wenn der scharfsinnigste Versuch, die Möglichkeit einer auf eignem Grund und Boden selbständig, ohne Hülfe der Philosophie und ohne Vereinigung mit derselben, wissenschaftlich zu gestaltenden geschichtlich positiven Glaubenslehre auf gleiche Weise untersucht und beurtheilt würde.

Hierzu boten sich folgende beide Schriften dar. Für den ersten Zweck, *Bouterweks* Schrift: *die Religion der Vernunft*, und für den zweiten der allgemeine Theil der Einleitung zu *Schleiermacher's* Schrift: *der christliche Glaube*. Obgleich *Bouterwek* seine „Religionsphilosophie oder Religion der Vernunft“, nur für „eine Schwester der *Jacobischen* Philosophie“ erklärt, so ist es doch die jüngere, welche der älteren überaus gleichet, und ihr viel verdankt, indem sie in den Grundgedanken und im Geiste der Denkart mit selbiger genau übereinstimmt. *Bouterwek's* Darstellung ist weit zusammenhangender, geordneter, vollständiger und ausführlicher als Alles, was *Jacobi* in die Religionslehre Einschlagendes geschrieben; dabei tritt die Lehre *Bouterwek's* auch dem Systeme des Absolutismus ebenso entschieden entgegen als die Lehre *Jacobi's*, aber mit gröſserer Bestimmtheit, und mit genauerer Entwicklung der Gründe, sowohl im Bestreiten des Absolutismus, als auch im Vertheidigen seines eignen Theismus. Dazu kommt, daſs diese Schrift den Gegenstand auch für Gebildete, die sich nicht der Philosophie vorwaltend widmen in einem leichtverständ-

lichen, fafslichen Vortrage abhandelt; dafs der Verfasser für seine Religionsphilosophie auf entgegenkommende Freunde rechnet, und sie, wie er selbst bekennt, und wie bekannt ist, in grofser Zahl gefunden hat, und dafs er überzeugt ist, durch seine Schrift Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie geliefert zu haben, welche in der wahren Metaphysik philosophisch begründet seyen. Alles diefs zusammengenommen brachte in dem Verfasser des vorliegenden Werkes die Ueberzeugung hervor; dafs diese Schrift *Bouterwek's* als Repräsentant der zuerst von *Jacobi* in Gang gebrachten Denkart, die wir die des gefühlglaubigen Theismus nennen, angesehen werden dürfe, und dafs selbige daher besonders dazu geeignet seye, an ihr durch genaue Prüfung und Würdigung zu zeigen, dafs die aus der genannten Denkart hervorgehende Lehre die Forderungen der Philosophie so wenig, als die des religiösen gebildeten, nichtphilosophischen Denkens, befriedigt, dafs der Absolutismus von dem Standorte dieser Denkart aus, und mit den geistigen Mitteln, welche sie darbietet, nicht erreicht, nicht verstanden, geschweige widerlegt werden kann, während dagegen der Absolutismus diese Denkart wohl versteht und begreift, und ihre wissenschaftliche Unbefugtheit und Ungenügendheit wissenschaftlich, und zwar Punkt für Punkt, zu erweisen vermag, und dafs das System des Absolutismus die allgemeinen, ewigen Grundlehren der Religion, worin er mit dem Christenthume, und zum Theil auch mit dem ihn bestreitenden gefühlglaubigen Theismus übereinstimmt, in seinem Princip, auf wissenschaftliche Weise, in philosophischer Methode ableitet und beweiset. Die Wahl dieser Schrift *Bouterwek's* für die unserem Zwecke bestimmte Kritik rechtfertigt sich auch dadurch, dafs ihr Verfasser nicht nur die gänzliche Nichtigkeit des Absolutismus, „als eines dialektischen Truges, Gaukelspieles und Hirngespinnstes", das mit der Thorheit der „Allwisserei" behaftet sey, auch vor Nichtphilosophen ausspricht, und auch aufserdem, wo er nur sonst sich vernehmen läfst, feierlich proklamirt, auch behauptet, dafs er in dieser seiner Schrift diesem Systeme volle Gerechtigkeit habe widerfahren lassen, „indem er es „verstanden zu haben, und die Elemente des mystischen „und des dialektischen Truges, der sich absolute Wissen-

„schaft nenne, Jedem, der mit ihm denken will, deutlich „nachzuweisen sich getraue.“ Die genannte *Bouterwek'sche* Schrift meinet, die im Geiste des Absolutismus erhobene und geleitete Speculation in ihrem innersten Grunde, gleichsam in ihrer Herzwurzel, anzugreifen, indem sie lehrt, daſs das endliche Vernunftwesen Gott nicht an Ihm selbst, noch durch Ihn selbst, als das Absolute zu erkennen, mithin auch nichts Endliches, auch sich selbst nicht, in der unbedingten Gotterkenntniſs, auf synthetisch deductive Weise, zu erforschen und einzusehen vermöge. Zudem spricht diese Schrift deutlich die Erwartung aus, daſs die neuen deutschen Systeme des Absolutismus, sowie sie sich bei dem deutschen Volke nur als Modesache beliebt zu machen gewuſst, sofort auch des Baldesten aus der Mode kommen, und „als eine groſse Schaumblase ohne Geräusch zerspringen werden“, um so mehr, nachdem sie nun in ihrem taüschenden Scheine und in ihrer Thorheit vor allen gebildeten Menschen bloſsgestellt worden seyen. — Diejenigen also, welche sich der reinen, unbedingten Erkenntniſs, und des in ihr und durch sie begonnenen Wissenschaftbaues bewuſst, und dabei überzeugt sind, daſs in dieser reinen wissenschaftlichen Einsicht die geistige Grundlage alles Wahren, Guten und Schönen, und des ganzen Gott ähnlichen und Gott geweihten Lebens des Menschen und der Menschheit enthalten, und von Gott selbst darin den Menschen dargeboten und gegeben seye, diese Alle müssen es als ihre Pflicht erkennen, für die göttliche Wahrheit ein lauteres Zeugniſs abzulegen, und mit der Kraft der Wissenschaft selbst jener Lehre zu begegnen, welche mit dem Scheine der Wissenschaft wider die Wissenschaft selbst anstrebt; — so zwar, daſs dabei alle Hinsicht auf Personen beseitigt, und selbst die Abneigung von der Erfüllung dieser Pflicht durch Vernunft aufgehoben werde. Zu dieser Verpflichtung bekennt sich auch der Verfasser der vorliegenden Beiträge.

Was aber die genannte Abhandlung *Schleiermacher's* betrifft, so kommt selbige für unsern dieſsmaligen Zweck nur insofern in Betrachtung, als sie die Möglichkeit theoretisch aufzuzeigen, die Glaubenslehre selbst aber, es mit der That zu verwirklichen, bestimmt ist, daſs eine geschichtlich-positive Religionslehre oder Glaubenslehre auf

ihrem eignen Grund und Boden, in wissenschaftlicher Form und Zusammenhange, selbständig gebildet werde, ohne daſs sie dabei aus der Philosophie selbst das geringste in ihr Enthaltne entlehne. Wir haben daher, unserem Zwecke gemäſs, zu untersuchen, ob die Grundlage, worauf diese geschichtlich-positive Wissenschaft soll erbaut werden, überhaupt die Grundlage der Religion und der Religiosität seye, und insonderheit, ob die auf dieser Grundlage zu errichtende Wissenschaft der Hülfe der Philosophie nach Inhalt und Form entbehren könnte, und ob auch dieser Versuch *Schleiermacher's* dieser Hülfe entbehren gekonnt habe; ohne daſs jedoch die Ausführung des errichteten Gebaüdes selbst ein Gegenstand dieser unsrer Prüfung werde. Dabei war zugleich die Absicht, zu zeigen, daſs nach dem Inhalte und Geiste des Systemes des Absolutismus sowohl die Grundlage der Religion und der Religiosität rein und ganz erkennbar und in ihrem Gliedbau darstellbar seye, als auch, daſs und wie jede geschichtlich-positive Religionslehre mit Hülfe und im wesenlichen Vereine mit der Philosophie, ihrer eignen Idee gemäſs, begründet und gestaltet werden könne und solle. Da *Schleiermacher* in dieser Abhandlung sich über die Idee und Organisation der Philosophie nicht ausführlich erklärt hat, sowie unseres Wissens auch sonst nicht, und da er selbst mit Absicht seine Lehre und Ueberzeugung hievon aus dem Spiele läſst, so waren auch wir befugt, davon keine Erwähnung zu thun. Ob zwar schon *Schleiermacher* in der christlichen Glaubenslehre die Philosophie nur als Weltweisheit will gelten lassen, so ist doch aus einigen Aüſserungen seiner einleitenden Abhandlung, noch mehr aber aus anderen Schriften Desselben, klar, daſs er die selbständige Wesenheit und göttliche Würde der reinen Wissenschaft anerkennt. Zwei Lehrgegenstände sind es indeſs, worin *Schleiermacher* von dem Systeme des Absolutismus, zu welchem der Verfasser dieser Beiträge sich bekennt, entschieden abweicht. Zuerst, daſs Religion und Religiosität ihre Wesenheit und ihren Sitz haben in einer Neigung und Bestimmtheit des Gefühls, nicht aber auch in einem bestimmten Erkennen und Thun, noch ursprünglich in einem Höheren über dem Erkennen, Empfinden und Wollen als entgegengesetzten Momenten. Dann die Lehre, daſs eine geschichtlich-positive Religions-

lehre oder Glaubenslehre ausserhalb des Systemes der Einen Wissenschaft, und ohne den obersten Theil desselben, welcher Philosophie genannt wird, sowie ohne Verbindung damit, als besondere, selbständige, oder vielmehr alleinständige, Wissenschaft vollendbar seye. — Inwiefern aber *Schleiermacher* in Ansehung des Principes und der Methode, und in Ansehung anderer Lehren mit demjenigen Systeme des Absolutismus übereinstimme, welches unsrer Beurtheilung zum Grunde liegt, zu beurtheilen, haben wir in seinen Schriften nicht hinlängliche Befugniss gefunden, auch ist es für unsern Zweck nicht erforderlich, sich darauf einzulassen. Doch vermuthen wir, dass *Schleiermacher's* Ueberzeugung von der Idee, dem Inhalte und der Methode der Philosophie mit der Lehre *Jacobi's* und *Bouterwek's* in Vielem nicht zusammenfallen werde, und zwar selbst dann nicht, wenn er, wie Diese, das Gefühl im Selbstinneseyn des endlichen Vernunftwesens über das Bewusstseyn setzen, mithin, die selbständige Wesenheit des Erkennens leugnend, behaupten sollte, dass das unbedingte Erkennen durch das Gefühl begründet und ergänzt werden müsse; sowie es uns dagegen wahrscheinlich ist, dass er in vielen Hauptpunkten vielmehr mit dem Systeme des theistischen Absolutismus übereinstimmen möchte. Doch, wie Dem auch seye, — denn wir bescheiden uns, dass wir hierin irren können, — so scheint uns das Verhältniss des *Schleiermacherschen* Geistes und Strebens zu der Philosophie ein ganz anderes zu seyn, als das des *Jacobischen* und *Bouterwekschen.* Denn *Schleiermacher* tritt nicht überhaupt als Gegner der reinen Wissenschaft von Gott und göttlichen Verhältnissen auf, sondern gesteht der Philosophie eine selbständige und von der geschichtlich-positiven Glaubenslehre unabhangige Wesenheit zu; ja er leugnet nicht einmal die Möglichkeit einer organischen Durchdringung der philosophischen Religionswissenschaft mit der geschichtlich-positiven Glaubenslehre, sondern er behauptet lediglich, dass die letztere auch ohne Vereinigung mit der Philosophie, und ohne deren Hülfe auf ihrem eignen Grund und Boden selbständig ausgebildet werden könne und solle. Nur die beiden erwähnten, vom Systeme des Absolutismus abweichenden Lehren sind es daher, welche wir hier philosophisch kritisch zu beleuchten haben, und zwar so, dass wir uns dabei aller und jeder

aufwärts und rückwärts gehenden Folgerungen gänzlich enthalten, wonach auf *Schleiermacher's* oberste philosophische Grundlehren geschlossen werden könnte.

Wie verschieden aber die Lehren *Bouterwek's* und *Schleiermacher's* im Uebrigen seyn mögen, so stimmen sie doch beide darin überein, daſs sie, Religion und Religionslehre lediglich auf das subjective endliche Gefühl zu gründen, und somit beide der eigentlichen Wissenschaft, welche reine, vom Gefühl unabhangige und des Gefühles unbedürftige Erkenntniſs ist, zu entziehen versuchen. Aber gerade dieses Bestreben ist ein Grundzug der Entartung des wissenschaftlichen Characters, womit unser Zeitalter bedroht ist, und befindet sich auf einem für das gesammte Leben der Menschheit gefahrvollen Abwege. Die reinguten Absichten der Urheber und Vertheidiger dieser Lehre, welche das Gefühl über die Erkenntniſs und Einsicht erhebt, und zur Grundlage der Wissenschaft einzusetzen unternimmt, dürfen uns von der gründlichen Prüfung derselben durchaus nicht abhalten. Denn dieser Umstand ist wohl zur Beurtheilung des persönlichen Werthes der Lehrenden und Behauptenden, welcher für den philosophischen Kritiker ein unantastbares Heiligthum ist, wesenlich, für die Wahrheit selbst aber, und für die Folgen, welche die Lehren ihrer Natur nach haben müssen, ist selbiger gleichgültig, und soll und darf daher bei wissenschaftlicher Kritik gar nicht in Frage und Untersuchung kommen, bei welcher es sich ziemt, daſs alle Hinsicht auf die Personen ganz beseitiget seye und bleibe. — Das Leben des Einselnen und das ganze Leben der Menschheit bedürfen des reinen Lichtes der Wahrheit in selbständiger Einsicht; und nur dieses vermag, das Herz auch dem reinen Gefühle zu eröffnen, es zu reinigen, zu erwärmen uud zu beleben, und zugleich dem reinen Willen des Guten seinen Inhalt und Zweck zu ertheilen. Soll die Menschheit dieser Erde nicht in Unwissenheit und Fanatismus dahinsinken, so gilt es allezeit, und gerade jetzt mehr als jemals, den vorhin bezeichneten Abweg gründlich und sorgfältig zu vermeiden, indem die Einsicht wissenschaftlich begründet und befestiget wird, daſs in übersinnlichen Dingen das Gefühl auf reiner, vom Gefühl, und überhaupt von aller endlichen subjectiven Persönlichkeit unabhangiger Erkenntniſs gegrün-

det werden, und von selbiger geleitet und durchdrungen seyn muſs, wenn es an sich selbst rein und gut und zum Guten wirksam seyn soll; und daſs ferner das Gefühl, sofern es irrt und zum Schlechten herabgesunken ist, in die Lehre, Zucht und Erziehung reiner Einsicht der Wahrheit genommen werden muſs, damit es gereiniget und gebessert, und in seine Würde und Kraft zum Guten hergestellt und eingesetzet werde.

Die beiden Verfasser der hier zu beurtheilenden Schriften nehmen zwar auf der ihnen gemeinsamen Heerstraſse der Gefühlslehre verschiedene Wege; denn *Schleiermacher* wählt sich das besondere Gefühl der Abhangigkeit von Gott zur Grundlage, *Bouterwek* dagegen das besondere Gefühl der moralischen Würde, woraus die moralischen Begriffe entspringen sollen, welches dann auch zugleich das Gefühl des moralischen Bedürfnisses in sich begreift: aber durch diese Verschiedenheit wird die Kritik um so lehrreicher; indem gezeigt wird, wie diese beiden besonderen Wege ihres Zieles auf unterschiedene Weise, aus dem gemeinsamen Grunde verfehlen, weil jene Heerstraſse, auf welcher beide sich hinziehen, nicht die richtige ist.

Wäre uns ein Lehrbegriff der Religionswissenschaft bekannt geworden, welcher das ganze Gemüth, nach dem ganzen Systeme der Gefühle zum Grunde legte, so würden wir einen solchen Lehrbegriff zuerst unserer Kritik unterzogen haben. — Ein solches System müſste das Eine, selbe, ganze und ungetheilte Gefühl des Menschen erfassen, und zeigen, daſs und wie alle anderen Gefühle, als dessen organische Theilgefühle, als in ihm enthalten erkannt, gebildet und vollendet werden können; — eine Erfassung des Gefühles, die wir schon früher in unsern Schriften ausgesprochen, und zum Theil entwickelt haben. Das Eine, selbe, ganze Gefühl auch des endlichen Vernunftwesens erweiset sich aber als sein endliches Gottgefühl, sowie die Wissenschaft lehret, daſs Gottes Eines, selbes und ganzes Gefühl das unendliche Gottgefühl, — das unendliche und unbedingte Selbstgefühl seiner Gottheit ist. Aber auch dieſs zeigt die Wissenschaft, daſs das Eine endliche Gottgefühl, worin Gott selbst dem Gemüthe des Menschen gegenwärtig ist, und Sich ihm zu empfinden giebt, im Menschen nur mit der davon unabhangigen Gotterkenntniſs zu-

gleich, und durch selbige mitbedingt, belebt und wirksam seyn kann, ohne die Gotterkenntniſs aber ruht und nicht anspricht, so daſs dann das menschliche Gemüth der Herrschaft besonderer Gefühle, deren Gründe und Gegenstände endliche Dinge, als solche, sind, preisgegeben ist, und dann insbesondere auch von untenher, aus seiner sinnlichen Grundlage, durch Individuelles, welches sich auf die besondern untergeordneten geistlichen und leiblichen Triebe, Neigungen, und Begehrungen bezieht, sowohl unwillkührlich als auch in verderbter Willkühr, bewegt wird; daſs mithin das Gefühl des Menschen, sobald und solange als die Gotterkenntniſs fehlt, und nicht wenigstens als Gottahnung im Geiste keimt, in der Weltbeschränkung des Lebens nothwendig unedel, unrein, und selbstsüchtig wird, und bleibt. Ferner lehret die Wissenschaft, daſs ebendeſswegen, weil das übersinnliche Gefühl von Seiten des Menschen ganz und durchaus von der Ahnung und Erkenntniſs der übersinnlichen Wahrheit abhangt, und der fortwährenden Erweckung und Leitung der von ihm unabhangigen Einsicht wesenlich bedarf, jeder Irrthum in Ansehung Gottes und göttlicher Eigenschaften und Verhältnisse verderblich auf des Menschen Gemüth und Gefühl zurückwirket, und auch in dieser Beziehung, sowie in allen anderen, das gesammte Leben des Menschen und der menschlichen Geselligkeit unvermeidlich verderbt und zerrüttet.

Eine Religionslehre aber, die das Eine, selbe, ganze Gottgefühl des Menschen zum Grunde legte, würde sich zwar von *Jacobi's*, *Bouterwek's* und *Schleiermacher's* und von jeder anderen vermeinten Begründung der Religion durch das Gefühl, vortheilhaft unterscheiden, sowie das Ganze allen seinen Theilen vorgeht: aber den Grundirrthum aller dieser Systeme würde es dennoch mit ihnen allen gemein haben, und zwar eben diesen Grundirrthum ganz und ungetheilt. Denn das Eine, selbe und ganze Gottgefühl ist allerdings auch über demjenigen Gottgefühle, worin Gott als freies, heiliges, lebendes Wesen ins Gemüth aufgenommen wird, weil in ihm die Eine, selbe und ganze Wesenheit Gottes, die ganze und ungetheilte Gottheit, dem Gemüthe gegenwärtig ist, mithin auch, sofern sie die Vollwesenheit, oder die unendliche und unbedingte Vollkommenheit Gottes enthält, wovon die unbedingt freie, heilige

Persönlichkeit und Lebendigkeit Gottes das innerste Wesenliche ist. Die heilige, freie Lebendigkeit Gottes in unendlicher unbedingter Persönlichkeit aber ist Darbildung der Wesenheit, das ist der Gottheit, Gottes in der Zeit; allein die Vollwesenheit oder Vollkommenheit Gottes, befaſst auch zugleich Gottes ewige Wesenheit, und Gottes über den Gegensatz des Ewigen und des Zeitlichen erhabene Urwesenheit. — Wenn demnach gleich das Eine, selbe, ganze, aber in den Organismus der Gefühle zu entfaltende Gottgefühl zur Grundlage der Religionswissenschaft gemacht werden sollte, so würde doch auch dieses Vorhaben seines Zweckes dennoch verfehlen müssen, weil Gott nicht gefühlt oder empfunden werden kann, wenn Gott nicht erkannt wird, und weil die Gotterkenntniſs ihre Gewiſsheit in sich selbst, nicht aber im Gefühle hat, das Gottgefühl aber nur dann rein und ganz ist, wenn diese Selbstgenugsamkeit und Selbstgewiſsheit der Gotterkenntniſs im Geiste verwirklicht, das heiſst, wenn selbige anerkannt und selbst, als Wahrheitgefühl, rein und ganz in das Gemüth aufgenommen ist. — Die Erkenntniſs verdankt ihre Gewiſsheit sowenig dem Gefühle, als das Licht sein Leuchten durch die Wärme hat; sondern vielmehr eben durch sein Selbstleuchten lockt das leuchtende Wesen in dem Erleuchteten die Wärme hervor. Ja selbst wenn angenommen wird, wie es der Absolutismus lehrt, daſs Gott auch in unmittelbarer Einwirkung auf des Menschen Gemüth und Herz in ihm das selige Gefühl Seiner Gegenwart weckt und schafft, so könnte doch das also beseligte endliche Vernunftwesen es nicht wissen, daſs Gott der Grund und Inhalt des seligen Gefühles ist, ohne daſs es Gott selbst erkennete im Wissen oder wenigstens im Ahnen.

Wenn hingegen die Religionswissenschaft rein intellectuell, theoretisch und speculativ, in ihrer selbständigen Gewiſsheit und Ersichtlichkeit als absolute Wissenschaft gebildet ist, so kann und soll in diesem organischen Ganzen wissenschaftlicher Erkenntniſs dann auch das Gottgefühl, der göttliche Wille und das göttliche Leben, sowie auch das Verhältniſs der Gotterkenntniſs zu dem göttlichen Gefühle, Willen und Leben, an gehöriger Stelle und in organischer Verbindung mit den übrigen Theilen der Wissenschaft zur Erkenntniſs gebracht werden. Dann zeigt

sich als ein einselner, untergeordneter Lehrgegenstand auch die Betrachtung der ganzen und gesammten Religionserkenntnifs von Seiten des Gefühls und für dasselbige. Ja, wenn und sofern Gott an Ihm selbst und in seinem Verhältnifs zu Welt und Menschheit auch nur in ahnendem Schaun, und in ahnendem Glauben erfafst wird, — schon dann ist die Einsicht möglich, dafs auch dieses ahnende Schauen und Glauben nicht ihren ersten und ganzen Grund haben im Gottgefühle, sondern vielmehr das Gottgefühl in dem ahnenden und erkennenden Gottschauen und Gottglauben. Selbst dann schon und bereits insofern ist es für eine religiöse Glaubenslehre ein Grundbedürfnifs, die religiöse Ahnung als solche in ihrer Selbständigkeit und Unabhangigkeit vom religiösen Gefühle zu erkennen, und erst dann die religiöse Ahnung in der Beziehung zum religiösen Gefühle zu betrachten; nicht aber, die ewige Ordnung der Wesen und der Wesenheiten, und zugleich die Ordnung der zeitlichen Entwickelung der Religion im Menschen, verkehrend, die Ahnung Gottes und göttlicher Verhältnisse durch das Gefühl begründen und bestimmen zu wollen.

Gerade dadurch ist der Mensch vernünftig vorzugsweise, dafs sein Gefühl, sein Begehren, sein Wollen und sein Thun einen intellectuellen Grund in objectiver, ewiger Erkenntnifs ewig haben, und auch zeitlich haben sollen und können, — den ewigen, unerschütterlichen Grund der Wahrheit göttlicher Erkenntnifs, der über alle alleinständige Selbstheit des endlichen Wesens erhaben, mithin auch rein und unabhangig von Furcht und Hoffnung, von Lust und Schmerz ist, in welchem Grunde des Menschen gottähnliche Selbstmacht den Ursprung nimmt, womit er den reinen Gedanken des Guten, das ist der zu verwirklichenden Wesenheit Gottes, in reiner Gesinnung und That darzuleben vermag. Diese Begründung seines Lebens in der erkannten Wahrheit macht gerade einen Grundzug der eigenthümlichen Wesenheit des Menschen aus, wodurch er sich über das Thier erhebt, welches wohl Erkenntnifs überhaupt hat, nicht aber Gotterkenntnifs, wohl sinnliche Erkenntnifs, aber nicht Ideen, nicht Erkenntnifs ewiger Wahrheit; wohl Selbstgefühl aber nicht Gottgefühl, also auch nicht dasjenige Selbstgefühl, welches als in dem reinen Gottgefühl enthalten empfunden wird.

Doch ich wende mich von diesen Betrachtungen zu meinem Vorhaben zurück, um dem geneigten Leser noch einige nähere einselne Bemerkungen über den Zweck und die Einrichtung des gegenwärtigen Werkes vorzutragen.

Sollte der Zweck und die Einrichtung dieser unserer Beiträge in ganzer Bestimmtheit dargelegt werden, so müſste eine wissenschaftliche Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Religionswissenschaft und des Verhältnisses, welches die beiden hier beurtheilten Schriften, sowie diese unsre Schrift, zu diesem Zustande, und zu den religionswissenschaftlichen Bestrebungen der Zeitgenossen haben, vorausgehen. Sollte aber auch diese Darstellung verständlich seyn, so würde weiter erfordert, daſs eine Uebersicht der geschichtlichen Entwicklung und des gegenwärtigen Zustandes der Religion auf Erden gegeben würde. Aber die Hauptperioden der Entfaltung der Religion auf Erden können wiederum nur gefaſst, verstanden und gewürdiget werden in dem Ueberblicke der Hauptperioden des Lebens der Menschheit als Eines organischen Ganzen, das ist in der höhern Einsicht der Hauptlebenalter der Menschheit; diese selbst aber sind nur in dem reinen Theile der Philosophie der Geschichte zu begreifen und darzustellen, und die Lehre davon macht selbst einen Theil der Philosophie der Geschichte aus. Ohne aber im Zusammenhange dieses Ganzen dargestellt zu werden, welches hier unmöglich ist, scheinen uns diese Erörterungen nicht von dem Nutzen zu seyn, der es allein rechtfertigen müſste, wenn sie hier vorausgeschickt würden; deſshalb behalten wir selbige einem andern Orte vor.

Zuförderst nun von dem Berufe des Verfassers zu dieser Arbeit zu reden, ziemt nicht ihm, — nur das Werk selbst könnte selbigen vor gerechten und billigen Richtern rechtfertigen. Indeſs sey ihm vergönnt, zu bekennen, daſs ihm dieser Beruf als ein rein objectiver, von seiner eignen individuellen Persönlichkeit unabhangiger erschien, und daſs er selbigem nur gefolgt ist, nachdem er sein Vorhaben von aller absichtlichen Beziehung auf Lebensverhältnisse und Lebenszwecke, welche andre Personen und seine eigne Person individuell angehen, rein erkannte; und daſs er redlich bestrebt gewesen ist, dieses Werk von allem

Einflusse seiner individuellen Lebenslage und Gemüthstimmung rein zu erhalten.

Indem der Verfasser dieser Beiträge für den erklärten Zweck seine Mittheilungen an die Schriften anderer Verfasser anschliefst, thut er Verzicht auf den Vortheil der durchaus eignen freien Bewegung des Gedankens und der Darstellung, da er zunächst bestrebt seyn mufs, den Sinn und Inhalt der beurtheilten Schriften rein und klar wiederzugeben, und dem Gange treu zu folgen, den die Urheber derselben genommen haben. Dagegen erforderte es aber der erklärte Zweck dieser Arbeit, überall die eigne Ueberzeugung mit ihren Gründen den davon abweichenden Lehren der beurtheilten Schriften entgegenzustellen, und zwar auf eine gründlichere, ausführlichere und freiere Weise, als in einer Recension oder auch in einer ausgeführten blofsen Kritik geschehen darf. Denn es ist nicht die einsige, noch erste und vorwaltende Absicht unseres Werkes, eine ausführliche Kritik der genannten beiden Schriften zu liefern, obschon eben diese, um dem höheren Zwecke zu dienen, nach Kräften geleistet worden ist; sondern der erklärte Hauptzweck erforderte es ebensosehr, die wichtigsten Lehren der Religionsphilosophie aus dem Systeme des Absolutismus und im Geiste desselben einzuweben, sowohl und zuerst um ihrer selbst willen, als auch zunächst, weil und sofern sie die unentbehrliche Grundlage jener sachlichen Kritik ausmachen, ferner auch, auf dafs die Lehre des Absolutismus mit der ihr entgegengesetzten und sie bekämpfenden Lehre, die sich auf das Gefühl und auf das endliche Selbstbewufstseyn zu gründen vermeint vergleichbar werde. — Den Bestand der Lehre, die religiöse Wahrheit selbst, welche in dieser Form erscheint, wird der Kenner und Liebhaber der Religionsphilosophie dennoch auffinden; und das beigegebne Sachverzeichnifs macht es möglich, dafs die Lehren, welche der Verfasser in eine andere Ordnung gebracht haben würde, als die ist, welche durch den kritischen Zweck vorgezeichnet war, nach jeder anderen beliebigen Folge überblickt werden können.

Die Kritik selbst mufste des erklärten Zweckes wegen durchaus sachlich, und keinesweges blofs oder vorzüglich formal seyn; der Inhalt der beurtheilten Schriften mufste

an demjenigen Inhalte, welcher der Idee der Religion und der Religionswissenschaft gemäſs gefordert wird, geprüft und gemessen, und auch die Form der beurtheilten Schriften muſste nach derjenigen Form, welche der Inhalt der Religion selbst und der Religionswissenschaft an sich hat, gewürdiget werden. Eine befriedigende formale Kritik ist überhaupt für sich allein sowenig möglich, als eine Form ohne Inhalt. Dem Vorhaben einer allgemeingültigen, sachlichen Kritik, pflegt man die Behauptung entgegenzusetzen, daſs jedes in Schrift dargestellte Werk zuförderst an und in sich selbst zu nehmen, zu verstehen und zu bemessen seye, und zwar dieſs zunächst sogar davon abgesehen, ob das ganze Unternehmen und der ganze Inhalt desselben wesenlich seye, so daſs vielmehr nur beurtheilt werde, ob das Werk seinem eignen Begriffe gemäſs, und ob der darin angesprochne Gehalt in der angemeſsnen Form gefaſst und vollendet erscheine. Auch pflegt man dieses in Ansehung des zu beurtheilenden Werkes bloſs immanente, sowie jenes bloſs formale kritische Verfahren von Seiten der Bescheidenheit des Beurtheilers zu empfehlen. Allein gesetzt eine solche Beurtheilung würde wirklich zustandegebracht, so ist, abgesehen davon, daſs auch dazu der Beurtheiler seine Idee und sein Ideal der Wissenschaft nach Gehalt und Form dennoch stillschweigend anzulegen nöthig hat, klar genug, daſs ein wesenhaftes Urtheil über die Sache selbst, welche der Zweck und Inhalt des zu beurtheilenden Werkes ist und seyn soll, auf diese Art nicht zustandekommt, mithin auch das ganze Werk selbst weder recht verstanden werden, noch sein gebührendes Urtheil empfangen kann. Denn zumeist das ganze Vorhaben einer wissenschaftlichen Schrift muſs wissenschaftlich erkannt und beurtheilt werden; und erst dann ist es auch vernünftigerweise möglich, den bestimmten Plan, die innere Gliederung, und die Ausführung, zugleich auch die dadurch geforderte innere und aüſsere Form desselben, zu fassen, zu verstehen und zu beurtheilen. Wer aber ein solches Urtheil suchen und finden will, der muſs es mit der als Wissenschaft erkannten Wahrheit schon wagen, so wie das Gleiche die Urheber der zu beurtheilenden Werke auch wagen muſsten. Die Wahrheit zeigt sich dem Erkennenden selbst an, und macht sich selbst geltend, so

dafs dabei seine individuelle Persönlichkeit ganz aufser dem Spiele ist und gehalten werden kann und soll. Wird dieses Verfahren als Anmafsung betrachtet, so ist es wenigstens keine mit Wissen und Absicht persönliche; es ist dieselbe, welche jeder zu beurtheilende Verfasser auch haben mufste, und die man sogar bei ihm voraussetzen mufs, um ihn nur des Lesens und der Beurtheilung werth zu finden, — es ist die allgemeine Anmafsung, ohne welche der endliche Geist nichts denken und erkennen kann. Und wenn Bescheidenheit von dem Beurtheiler gefordert wird, so mufs selbige ebensosehr, und ganz aus denselben Gründen, auch bei dem Verfasser vorausgesetzt werden. Verfasser und Beurtheiler gehören demselben gesellschaftlichen Ganzen der Wahrheitforscher in der Menschheit an, deren Augenmerk auf das von ihnen allen zu fordernde gesellschaftliche Werk der Wissenschaft gerichtet seyn soll, mithin auch darauf, sich über das von einem Jeden dem grofsen Ganzen dargebrachte Eigenthümliche wechselseits von ihren verschiedenen Standorten aus untereinander zu verständigen; und dieses höhere Verhältnifs gestattet nicht, dafs jeder Einselne ein Einselnes und Abgesondertes hinstelle, welches aufser jenem Zusammenhange für die menschliche Gesellschaft bestehen bleiben und gelten solle, und nur dazu bestimmt wäre, für sich alleinstehend wesenhaft zu seyn, so dafs es mithin nur nach seinem individuellen Mafsstabe, nur an sich selbst, gemessen und ermessen werden könnte und dürfte, widrigenfalls ihm unbescheidenerweise Unrecht geschähe.

Eine gründliche, sachliche Kritik kann überhaupt nur dem der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Geistes Unkundigen als eine ungehörige Unbescheidenheit vorkommen. Vielmehr würde es eine Unbescheidenheit von der andern Seite seyn, eine solche Kritik anders als dadurch abweisen zu wollen, dafs man sich in selbige einläfst, in ihre Bestimmtheit eingeht und sie durch Gründe widerlegend zu nichte macht. Gewifs müfste die Forderung eines Schriftstellers unstatthaft befunden werden, dafs die Leser und Beurtheiler nur auf seinem Gebiete, und nur nach seiner Art und Weise sich mit ihm ergehen sollen. Vielmehr ist hierbei für Schriftsteller, Leser und Beurtheiler das Erste, dafs sie Alle ihre gleichberechtigten aber für

die Wahrheit selbst völlig gleichgültigen Selbstheiten bei Seite lassen, damit sie sich in der Wahrheit einig und vereint zusammenfinden mögen. Wer seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen mittheilt, der hat weder zu verlangen noch zu erwarten, daſs der Andere das Mitgetheilte nur von dem Standorte und von den Gesichtspunkten des Mittheilenden aus betrachte, sondern er hat jedem Andern die Befugniſs zuzugestehen, das Mitgetheilte zunächst von seinem eignen Standorte und seinen Gesichtspunkten aus anzusehen, und wenn beide sich verschieden finden, von da aus zu dem Anderen herüberzukommen, sowie es auch dem Mittheilenden ziemt, ihm dahin soweit möglich entgegenzugehen. Nur auf diesem Wege vermögen endliche Geister zu gemeinsamer Einsicht in sachliche, von aller endlichen subjectiven Persönlichkeit freie und unabhangige Wahrheit und in die Gründe derselben zu gelangen, und sich zu gesellschaftlicher Erforschung der Wahrheit, sowie zu gesellschaftlicher Ausbildung der objectiven Wissenschaft, zu vereinen. Daher denn auch die Verfasser der beiden zu beurtheilenden Schriften mit ihrem Fug eine objective von auſsen hereinkommende Kritik über die ihnen entgegenstehenden Systeme und Behauptungen erstrekken, sowie seinerseits der Verfasser der Beiträge diese intellectuale Befugniſs in Ansehung ihrer Mittheilungen mit seinem gleichen Rechte ausübt; — er bekennt es, daſs seine Kritik bestimmt ist, eine wesenhafte, Gehalt und Form zugleich wissenschaftlich erfassende, und durchdringende, und in das Einselne der Behauptungen eingreifende zu seyn; auch gesteht er unumwunden, daſs er die hier beurtheilten beiden Schriften nach Gehalt und Form an dasjenige System der Religionswissenschaft vergleichend und würdigend gehalten hat, welches ihm im Ganzen seines Systemes der Wissenschaft, als Ergebniſs fünfundzwanzigjähriger Forschung zustande gekommen ist, wovon er allerdings behauptet, daſs es die Wahrheit selbst enthält, sowie es die Verfasser, deren Werke hier beurtheilt werden, von ihren Systemen auch behaupten. Die subjective Befugniſs ist in dieser Hinsicht für Verfasser und Beurtheiler ganz die gleiche, die objective Befugniſs aber kann für jeden Dritten, der wiederum Beides, die Schrift und das Urtheil darüber, selbst aufzufassen und zu beurtheilen

hat, und dem ganz dieselbe subjective Befugniſs zukommt, — doch nur an der Wahrheit des Inhaltes selbst sich anzeigen und geltend machen.

Der Verfasser der Beiträge würde sich übrigens zu Beurtheilung religionswissenschaftlicher Schriften nicht für befugt halten, wenn er nicht das innerhalb des ganzen Systems der Wissenschaft ausgebildete System der Religionswissenschaft ausgeführt vor Augen hätte, welches er als den ersten und obersten Theil der Philosophie anerkennt, zugleich aber auch, wenn es organisch durchgestaltet ist, als dasjenige organische Theilsystem der ganzen Wissenschaft, welches den ganzen Gliedbau derselben überallhin in die innerste Tiefe durchdringt und gleichwie das Nerfensystem den organischen Leib durchzweigt; und wenn er nicht einsähe, daſs die Religion die erste, oberste, innerste, alldurchdringende Angelegenheit des Menschen und der Menschheit ist, und daſs hierdurch die allgemeine Verpflichtung begründet wird zur Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntniſs der Religion mitzuwirken.

Wenn es bei wissenschaftlichen kritischen Untersuchungen nicht zu vermeiden ist, daſs das persönliche Gefühl der Denker, deren Behauptungen bestritten werden, angesprochen werde, so würde es doch nur eine Aüſserung gebrechlicher Endlichkeit seyn, sich dadurch verletzt zu finden, wenn anders diese Untersuchungen rein sachlich, und nach wissenschaftlicher, dialektischer Methode ohne Hinsehen auf die Personen geführt werden. Denn die philosophische Prüfung hält sich rein auf dem Gebiete des objectiv gewordenen Gedankens; sie sieht auf die Individualität der Redenden gar nicht hin, und hält sich insonderheit rein von dem Frevel, in das Heiligthum des Herzens eindringen zu wollen, und Gesinnungen, Absichten, und Zwecke anzudichten. Die philosophische Prüfung kann vielmehr und soll in ihrer ganzen Genauigkeit und Strenge bestehen mit der Ueberzeugung, daſs der Urheber der bestrittenen Lehre das redlichste Herz, das reinste Gemüth ist; ja dieſs voraussetzen zu können, macht den wissenschaftlichen Denker, der selbst nach Reinheit des Herzens strebt, glücklich, und dient ihm bei der Mühe, die eine genaue wissenschaftliche Prüfung nothwendig machen muſs,

zur Ermunterung. Gesinnungen, Absichten und Zwecke müssen, als solche, für die wissenschaftliche Prüfung durchaus gleichgelten, und kommen selbst dann, wenn sie von den Schriftstellern selbst bekannt und mit Bestimmtheit ausgesprochen werden, nur insofern in Betrachtung, als sie über den bestimmten Sinn der mitgetheilten Lehren Licht verbreiten. — Ein noch so gut gemeinter Irrthum ist dennoch ein Irrthum, und schadet deſshalb im Mindesten nicht weniger; — daher ist ein wohlgemeinter, rein auf das Wohl der Menschheit gerichteter aber blinder und irrender Eifer deſshalb nicht weniger ernst und nachdrücklich zurückzuweisen. — Sollte sich mithin auch in Ansehung der hier geleisteten Kritik auf die reingute Gesinnung und Absicht der Urheber der von uns bestrittenen Lehren berufen werden, so thun wir zunächst, mit der Bemerkung jedoch, daſs es hierauf für die Wissenschaft, und für den Befund der Wahrheit sachlich betrachtet garnicht ankommt, in Ansehung unserer Gesinnung und Absicht mit gleichem Fuge das Gleiche; und bemerken weiter, daſs gerade Dieſs, in der reinen Güte der Gesinnung und der Absicht übereinzustimmen, das vernünftige, geistliche und gemüthliche Band ist, welches auch Menschen von widersprechender Ueberzeugung noch als Menschen und als Wahrheitforscher verbinden kann und soll, und wodurch es möglich wird, daſs sie, wenn sie es fähig sind, über die eigne, endliche Persönlichkeit erhaben und von sich selbst frei, im Gebiete der ewigen Wahrheit, wo heiliges Licht strahlt, und friedliche Stille des Gemüthes waltet, als reine Geister sich zu begegnen und sich einander mitzutheilen, nach redlich durchkämpftem Streite, sich herzinnig in der gemeinsam erkannten Wahrheit für das Göttlich-Gute in Liebe und Friede zu gesellschaftlicher Wirksamkeit vereinen. Ich bekenne, mich in diesem Bande der vorwaltenden reinen, guten Gesinnung und Absicht mit den Verfassern der hier beurtheilten Schriften vereint zu erblicken, und bin mir bewuſst, in den folgenden kritischen Arbeiten die Achtung weder innerlich noch aüſserlich verletzt zu haben, die der Mensch dem Menschen, der Denker dem Denker schuldig ist, in dessen redliche Absicht er keinen Zweifel setzt, und den er als Mitarbeiter an dem gemeinsamen Bau der Wissenschaft in der Menschheit anerkennt. Ich bin mir

bewufst, den Verfassern selbst auf eine würdige, das ist auf wissenschaftliche Weise mit dem Inhalte wesenlicher Gedanken, und mit der wissenschaftlichen Darstellung derselben und ihrer Gründe, begegnet zu seyn. Mein Widerspruch gilt nicht ihnen, sondern der Lehre, abgesehen von ihrer und von meiner Person. Ich habe die Wahrheit im Auge, die uns Allen gemeinsam zu seyn von Gott bestimmt ist, und wünsche, dafs das Reich der Wahrheit, der Liebe und des Friedens auch durch diese Arbeit gefördert werden möge. —

Obgleich unsere Beiträge zur Religionsphilosophie auf ein schon öffentlich mitgetheiltes, ausgeführtes System der Wissenschaft nicht sich gründen und beziehen können, so sind sie doch im Geiste des Absolutismus gedacht, sind an sich darin gegründet und mit dem vorhin erwähnten Systeme ihres Verfassers durchaus in inniger Beziehung. — Wir achten diefs für einen günstigen Umstand. Denn der Absolutismus allein gewährt die Möglichkeit, jeden Gegenstand nach seiner ganzen Wesenheit in seinem ganzen Verhältnisse in und zu dem Principe, das ist in und zu Gott als dem Einen unendlichen und unbedingten Wesen, zu betrachten, und zwar ohne eine einselne, untergeordnete und theilheitliche Beziehung und Ansicht vorwalten zu lassen oder nicht gebührend zu beachten. Denn die Betrachtung jeden Gegenstandes im Geiste und im Ganzen des Absolutismus ist nicht auch eine beliebige, einseitige Ansicht von unendlichvielen verschiedenseitigen Ansichten, nach welchen sich der Gegenstand in unendlichvielerlei perspectivischen Gestalten zeigt, die kaum in ihnen allen denselben Gegenstand wiedererkennen lassen. Sondern der Absolutismus gewährt die ganzwesenliche, unseitige Einsicht, worin dann auch die Möglichkeit jeder besonderen, theilheitlichen, einseitigen Ansicht gegeben wird, indem dann in der unbedingten, ganzwesenlichen Erkenntnifs, der Weg der Betrachtung nach allen Seiten offensteht; zugleich verschafft er auch die Fähigkeit, an allen diesen perspectivischen Ansichten die eigenwesenliche Wahrheit einer jeden, und in allen die Eine, selbe, ganze, ungetheilte, aber durchgehends realisirte Wesenheit des Gegenstandes, wonach derselbe auch seine Totalität ist, anzuerkennen. Die

Erkenntnifs des Absolutismus ist zuerst unbedingt und ganzwesenlich, dann dadurch wahrhaft allgemein, und eben dadurch auch zugleich allumfassend; oder mit andern Worten, die Generalität, und die universelle Totalität der Erkenntnifs ist in ihrer absoluten Einheit, Selbheit und Ganzheit gegründet. — Und so ist auch keinesweges zu besorgen, dafs dem Kritiker, welcher im Geiste des Absolutismus prüft und würdiget, irgend eine eigenthümliche Ansicht vorkommen werde, die ihm unerreichbar und unzugänglich seyn sollte, in welche einzudringen und ihr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen er unvermögend oder ungeneigt wäre, vorausgesetzt dafs er den Gliedbau der absoluten Wissenschaft bis zu dem fraglichen Gegenstande fortgeführt, und dafs er sich der eigenthümlichen, besonderen Wesenheit eben dieses Gegenstandes in der besonderen Anschauung derselben bemächtiget habe. — Auch hat die Weise der Betrachtung und der Erkenntnifs, die dem Geiste des Absolutismus treu und gemäfs ist, das Vorzügliche, ihr allein Eigne, dafs bei ihr von Bedürfnissen, Gefühlen, Lusten und Schmerzen, Sehnsuchten und Befriedigungen, als Richtpunkten und Zwecken der Untersuchungen, und als Beweisgründen der reinen, ewigen Wahrheit, durchaus nicht die Rede ist; — denn sie steht im reinen Lichte der Wahrheit, und hat alle subjective Persönlichkeit in sich und unter sich zur Ruhe und zum Schweigen gebracht. — Ist nur das Licht da, welches der Absolutismus gewährt, so wird es auch an Wärme, an erweckter Lebenskraft, an Bildungstriebe, — an dargelebtem Guten und an Seligkeit nicht fehlen.

Noch ist zu bemerken, dafs die vorliegenden Beiträge dem erklärten Zwecke zufolge blofs der reinen Religionsphilosophie gewidmet sind, mithin sich lediglich auf die *ewige* Wahrheit beschränken, das Geschichtliche aber, sowie dessen Würdigung nur insoweit berühren, als die Verbindung, worin es in den beurtheilten Schriften mit ewigen Wahrheiten gebracht worden ist, es erfordert. Diese Beschränkung hat ihren Grund nicht darin, dafs der Verfasser der Beiträge das Reingeschichtliche und die reine Geschichtwissenschaft überhaupt und im Gebiete der Religion und der Religionswissenschaft insbesondere, geringachtete; — da er vielmehr einen Theil seiner langjährigen

Studien der Erforschung der reinen Geschichte der Menschheit nach allen Haupttheilen ihres Lebens, vorzüglich aber nach der Entfaltung der Religion, gewidmet hat: sondern der Grund dieser Beschränkung liegt lediglich in dem oben erklärten Zwecke dieser Arbeit, welcher alles, was in das Gebiet der angewendeten Religionsphilosophie und der Philosophie der Religionsgeschichte gehört, ausschliefst; und in der Ueberzeugung, dafs durch jede für diesen Zweck unnöthige Erörterung des Geschichtlichen der Zusammenhang der Betrachtung der ewigen Wahrheit unterbrochen und geschwächt, mithin Auffassung und Uebersicht erschwert werden würde. Diejenigen Lehren und Behauptungen der beurtheilten Schriften aber, welche in die reine Religionsphilosophie einschlagen, sind in ihrem eignen Zusammenhange vollständig aufgestellt. In Ansehung der Lehren und Behauptungen, die denselben entgegengesetzt werden, ist überall auf den Ort hingewiesen worden, den sie im Systeme der Wissenschaft einnehmen, und auf den Zusammenhang, worin sie im Ganzen der Wissenschaft stehen; auch sind sie soweit begründet worden, als es aufserhalb des organischen Ganzen der Wissenschaft geschehen kann; und es steht hierin der Vortrag der Lehren des Verfassers der Beiträge dem Vortrage der beurtheilten Schriften nicht nach, da die Verfasser derselben ihre Lehren ebenfalls ohne ihr wissenschaftliches System und aufserhalb desselben dargestellt haben. In der kritischen Abhandlung über *Schleiermacher's* Einleitung zu seiner christlichen Glaubenslehre schien es zweckmäfsig, die entsprechenden Lehrsätze, welche sich im Systeme des Absolutismus ergeben, den Lehrsätzen der Einleitung zur Vergleichung an die Seite zu stellen. Denn nach dem Zwecke unserer Arbeit sollen die beurtheilten Schriften nicht lediglich bestritten, sondern zugleich die wichtigeren Gegenstände, auch wenn der Verfasser der Beiträge in Ansehung derselben übereinstimmt, wissenschaftlich tiefer betrachtet und weiter ausgeführt werden. Und von dieser Seite dürfen wir erwarten, dafs diese Beiträge auch den Lesern nicht unwillkommen seyn werden, welche den Lehrsystemen *Bouterwek's* und *Schleiermacher's* zugethan sind, auch wenn es uns nicht gelingen sollte, sie zu den Grundüberzeugungen des Absolutismus überzuführen. Ueberhaupt ist die Grundabsicht

unserer Arbeit nicht polemisch und eristisch, sondern rein theoretisch und dialektisch.

Da es der Hauptzweck der Beiträge ist zu zeigen, wie sich das System der Wissenschaft, welches wir dem gewöhnlichen Wortgebrauche folgend das System des Absolutismus nennen, nach seinem Geist und seinem Hauptinhalte zu der Denkart und Lehre verhält, welche die Selbständigkeit und die Grundwesenheit der wissenschaftlichen Erkenntniſs leugnet, und vielmehr dieselbe auf das Gefühl zu gründen, oder wenigstens auf Gefühl und Geschichte sich gründend der reinen, speculativen Wissenschaft in Ansehung der Lehren von Gott und vom Verhältnisse Gottes zu Welt und Menschheit entbehren zu können, vermeint: so wurde besonders hierdurch eine gröſsere Ausführlichkeit, und zugleich schulgerechte Genauigkeit erfordert, so daſs nicht leicht ein grundwesenlicher Gegenstand der reinen Religionsphilosophie seyn wird, wovon nicht die Lehre des Absolutismus erklärt worden wäre.

Uebrigens sind die Lehren, welche in diesen beiden kritischen Arbeiten mitgetheilt werden, so wichtig, auch groſsentheils dem Inhalte und der Darstellung nach so neu, und auch den beurtheilten Schriften gegenüber von so selbständigem Werthe, daſs ich schon deſshalb den Leser nicht davon abhangig machen durfte, die beiden beurtheilten Schriften selbst zur Hand haben zu müssen. Deſshalb muſste der Vortrag der Verfasser, soweit derselbe dem Zwecke unseres Werkes gemäſs, hieher gehörte, zusammenhangend unverstümmelt, Wort für Wort, ohne die geringste Abänderung, aufgenommen werden. Durchaus nichts zur Sache Gehöriges ist davon weggelassen worden, und nur in einigen wenigen Stellen durfte ein kurzer Auszug für zulänglich erachtet werden *). Dagegen wurden fast alle Stellen der beurtheilten Schriften, welche Geschichtliches, oder Erlaüterungen durch Beispiele enthalten, oder nach dem eignen Plane der Verfasser als Beiwerke angesehen werden muſsten, gänzlich weggelassen, oder nur

*) Stellen, welche Wort für Wort angeführt werden, haben zu Anfang jeder Zeile Anführungszeichen erhalten, solche Stellen aber, die zwar wörtlich treu, aber ins Kürzere zusammengezogen wiedergegeben worden sind, haben nur ein Anführungszeichen zu Anfange und eins zu Ende.

ganz kurz in Erwähnung gebracht. Dieſs gilt besonders von *Bouterwek's* Ideen, wovon alle reingeschichtlichen, polemischen und kritischen Stellen weggelassen worden sind, wenn sie nicht zu Darstellung der eigenen Lehre des Verfassers wesenlich erschienen, und wenn deren Weglaſs nicht den Zusammenhang des Vortrages des Verfassers zerrissen haben würde. Diese zusammenhangende, ausführliche Darstellung der Behauptungen der Verfasser, sowie die Hinweisungen und Zurückweisungen auf solche Behauptungen, die von ihnen früher oder später als Beweisgründe der vorliegenden Behauptungen angeführt werden, zugleich aber auch auf unsre Prüfung und Würdigung und deren Gründe, brachte eine groſse Ausführlichkeit und einen bedeutenden Umfang hervor, welche wir aber für eine Arbeit, die ihrer Absicht nach in die einselnsten Behauptungen eingehn muſste, bei der Wichtigkeit des Gegenstandes und Inhaltes zweckmäſsig erachten muſsten, und daher die Mühe dabei nicht scheuen durften. Es sollte hier allerdings insbesondre die der speculativen Philosophie, und der speculativen Religionsphilosophie widerstreitende Lehre *Bouterwek's*, und somit zugleich die mit selbiger in den Hauptpunkten übereinstimmende Lehre *Jacobi's*, gleichsam bis in ihre feinsten Falten entwickelt, und bis in ihre scharfsinnigsten Ausflüchte, „bis in jenen verborgenen Ort", den diese Lehre für die Wissenschaft unzugänglich hält, verfolgt und durchforscht werden. — Weiter wurde auch diese Ausführlichkeit und Treue in den angezogenen Stellen durch die Form der Darstellung nöthig gemacht; denn nur so konnten diese kritischen Arbeiten ein stetiger, nach den Gesetzen der darstellenden Kunst gebildeter Vortrag werden, der geeignet ist, wenn er vorgelesen wird, jedem Hörer ohne Weiteres verständlich zu seyn. — Der Vorwurf, daſs hier einselne Stellen aus dem Zusammenhange herausgerissen, oder durch unbedeutend scheinende Aenderungen entstellt würden, und daſs daher die Behauptungen ganz anders erscheinen würden, wenn man den Gedanken in seinem ursprünglichen Zusammenhange mit den Worten des Verfassers selbst vernähme, muſste hier ganz unmöglich gemacht werden. — Ich bin durchgängig den Verfassern bei ihren Darstellungen Schritt für Schritt gefolgt, mit dem redlichen Bemühn, ihre Behauptungen in dem von ihnen selbst ge-

wählten Zusammenhange und in ihrem vortheilhaftesten Lichte darzustellen, und das der Absicht der Verfasser genau entsprechende Verständniſs derselben auf alle Weise zu befördern. Da aber, wo meine Ueberzeugung abweicht, ist den Behauptungen Punkt für Punkt, nur mit Gründen, und nicht weiter als die angeführten Gründe reichen, widersprochen worden, und diese Gründe selbst habe ich mich bemüht in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhange soweithin, als es der Zweck und die Beschaffenheit dieses Werkes forderten und gestatteten, lichtvoll darzustellen; und zwar habe ich dieses Nachweisen des Ortes und Zusammenhanges jeder Lehre und ihrer Beweisgründe im Systeme des Absolutismus weiter fortgesetzt und ausgeführt, als es den Verfassern der beurtheilten Schriften gefallen hat, den Ort und Zusammenhang der von ihnen vorgetragenen Lehren im Ganzen ihrer wissenschaftlichen Systeme anzugeben. — Hier steht nun klar und deutlich, und in stetigem Zusammenhange, Lehre gegen Lehre, Grund gegen Grund, Beweis gegen Beweis; auch werde ich, wenn sich die Verfasser der beurtheilten Schriften, oder andere Denker, mit Gegengründen weiter einlassen wollen, weiter Rede stehen.

In Ansehung vieler, grundwichtiger Behauptungen stimme ich mit den Verfassern der beiden beurtheilten Schriften, und mit ihnen zugleich mit den allgemeinen und ewigen Grundlehren der christlichen Religion, überein. Jede solche Uebereinstimmung mit den Verfassern ist mir eine wahre Freude. — Aber für die Sache der Wissenschaft ist es nicht genug, daſs Wahrheit behauptet und anerkannt werde, und daſs wissenschaftliche Denker in dem Inhalte der Lehre übereinstimmen, sondern es kommt zugleich auch auf die Form der Erkenntniſs an, daſs die Wahrheit in wahrhaft wissenschaftlicher, synthetisch organischer Form, nach dialektischer Methode, erkannt werde, so daſs Alles mit Fug behauptet und in dem rechten Grunde bewiesen seye. Hierauf gründet sich die wesenliche, keinesweges aüſserliche, noch erst zum Bestande der Wahrheit hinzukommende oder daran angeknüpfte Forderung, daſs wissenschaftliche Denker auch in der objectiv wissenschaftlichen Form und Methode übereinstimmen. Daher kommt es in diesen Beiträgen oftmals vor, daſs der Verfasser derselben

mit *Bouterwek* und *Schleiermacher* in den Behauptungen übereinstimmt, aber die Befugnisse und Gründe derselben bestreitet. — Wenn Behauptungen unbefugt gemacht, und unmethodisch aufgestellt werden, so daſs sie in falscher Stellung, und in unrichtigen Beziehungen und Verhältnissen erscheinen; wenn Das, was nur geahnet wird, und nur im Organismus der Wissenschaft eingesehen werden kann, selbst für wissenschaftliche Erkenntniſs ausgegeben, oder selbst als Waffe gegen die Wissenschaft gekehrt wird: dann ist es schwer, das Uebereinstimmen der Wissenschaft mit solchen Behauptungen genau zu bestimmen, da es auch dem Inhalte nach ganz oder zum Theil bloſs scheinbar seyn kann, indem die Worte, welche ihre bestimmte Bedeutung erst im wissenschaftlichen Zusammenhange erhalten, sehr Verschiedenes, ja sogar Unvereinbares, bezeichnen können; und Dieſs ist am meisten dann zu besorgen, wenn die sich Mittheilenden denselben Gegenstand nach entgegengesetzten Principien betrachten. Hiervon bieten diese Beiträge nicht wenige Beispiele dar, besonders in Ansehung Dessen, was die Worte: Wissen, Wissenschaft, Erkenntniſs, Vernunft, Verstand, Glaube, Vernunftglaube, das Absolute, Idee, Begriff, Empfindung und Gefühl, bedeuten. In solchen Fällen ist von dem Verfasser der Beiträge Alles, was thunlich war, angewandt worden, um den verschiedenen Sprachgebrauch erkennbar zu machen, und unvermengt zu erhalten.

Das Streben nach gewissenhafter Pünktlichkeit in Darlegung der Lehren, die in den beurtheilten Schriften sich finden, und die Aufgabe, dabei den eigenen Vortrag als ein selbständiges Ganze zu gestalten, dessen Zweck und Zusammenhang in allen Theilen sichtbar seyn möchte, erforderte einen mühsamen Kunstfleiſs, der allerdings so unvollkommen gelungen seyn kann, daſs wir vielleicht noch mehr Ursache haben, als wir selbst es wohl erkennen, den Leser um billige Beurtheilung zu bitten. Nichts ist jedoch ohne wiederholte Prüfung niedergeschrieben, und das Ganze ist einer mehrmaligen strengen Sichtung unterworfen worden. Nur die obenerklärte Absicht, welche es werth ist, daſs es uns um selbige ein ganzer Ernst sey, konnte den Verfasser vermögen, eine so mühevolle Arbeit zu unter-

nehmen. Und wenn der Leser findet, daſs unsre Arbeit im Ganzen nicht mislungen, so hoffen wir, daſs er geneigt seyn werde, die bei aller angewandten Sorgfalt ihr übriggebliebenen Unvollkommenheiten, wenigstens nicht unserem Mangel an derjenigen Achtung zuzuschreiben, welche den gewissenhaften Schriftsteller für seine Leser und für das ganze wissenschaftliche Publikum beseelt. — Bei philosophisch gebildeten Lesern, denen es rein um Wahrheit zu thun ist, hofft diese Schrift mit ihrem Inhalt Eingang zu finden; obgleich sie nicht leicht zu verstehen ist, sich alles aüſseren Schmuckes enthält, alle Witzrede, Ironie und Spott ausschlieſst, und nicht auf das Anmuthige und Leichte, sondern auf das Wahre und Inhaltreiche ausgeht.

Endlich darf nicht unerwähnt bleiben, aus welchen Gründen der Verfasser eine Anzahl neuer Wörter und Arten zu reden, und zwar gerade zur Bezeichnung der wichtigsten Wahrheiten, in seinen Vortrag eingewebt hat. Die neugebildeten oder erneuten deutschen Wörter sind, nach des Verfassers Ueberzeugung den Gesetzen der Wortbildung gemäſs, und bezeichnen, mit dem Geiste der deutschen Sprache und dem übrigen Sprachgebrauche übereinstimmig, meist ohne Bild, die ganze Wesenheit des Gegenstandes in erforderlicher Bestimmtheit. Der Verfasser durfte sich seines wissenschaftlichen Sprachgebrauches in dieser Schrift nicht ganz enthalten, da es Pflicht ist, grundwichtige, lebenwesenliche, heilige Wahrheiten, so rein, so ganz, und so angemessen, als es die Volkſprache gestattet, darzustellen, und da die höhere Ausbildung der deutschen Ursprache zur Wissenschaftsprache das einsige Mittel ist, daſs die deutsche Philosophie sich von der Wirrsprache befreie, welche weit unter ihrem jetzigen Zustande ist, und mit den Fesseln, worein sie die Darstellung befängt, auch die freie Bewegung des Gedankens hemmt, ihren höhern Aufschwung erschwert, und ihre würdige sachgemäſse Mittheilung behindert. Ohne die Anmaſsung zu hegen, daſs sein wissenschaftlicher Sprachgebrauch tadellos ist, hält sich der Verfasser dennoch überzeugt, daſs eine gute Zahl der von ihm angewandten Bezeichnungen ihn überleben werde, und daſs er wenigstens in einigen, bisjetzt nur ihm eigenthümlichen Bezeichnungen die höhere Entfaltung des deutschen Sprachgeistes vorausgenommen,

oder wenigstens angedeutet hat. — In gegenwärtiger Schrift ist er indeſs im Gebrauche neuer Wörter und Arten zu reden so sparsam gewesen, daſs selbst ein ausländischer Leser, wenn er nur sonst deutsch versteht, dadurch nicht aufgehalten werden wird.

Wenn nun unsre Schrift den vorgesetzten Zweck erreicht, so wird sie in Denen, welche sie ihrer genauen Durchforschung für werth achten, aus den echten Quellen der Religionswissenschaft die Ueberzeugung herbeiführen: daſs die Eine Wissenschaft die Erkenntniſs des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens ist, und daſs diese Erkenntniſs nur die Erkenntniſs Gottes seyn kann, da Gott das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen ist; oder mit andern Worten, daſs die Eine Wissenschaft die Erkenntniſs des Absoluten mithin der Absolutismus, das heiſst, die Erkenntniſs Gottes, folglich der Theismus ist; daſs es also eine unnöthige Wiederholung enthält, wenn vom theistischen Absolutismus, oder vom absoluten Theismus geredet wird, indem ein nicht theistischer Absolutismus, und ein nicht absoluter Theismus, als Wissenschaft garnicht gedacht werden kann. Es wird sich dem in die Sache eindringenden Leser ergeben, daſs die reine Wissenschaft, ihrer eigenen ewigen, unänderlichen Wesenheit nach, Absolutismus, oder Theismus, ist, ohne alle Abhangigkeit von individueller Persönlichkeit, und ohne alle Hinsicht darauf, was endliche Geister aus ihr machen, oder für welche Zwecke sie selbige bestimmen mögen; und daſs die reine Wissenschaft zu ihrer selbständigen Gewiſsheit durchaus keiner Ergänzung, Bekräftigung oder Bestätigung durch das Gefühl, den Willen, oder von sonst wo her, bedarf oder fähig ist. Es wird ferner, wenn wir nicht irren, in dieser Schrift hinlänglich gezeigt, daſs das System des Absolutismus, als der Eine Wissenschaftgliedbau, zunächst in seinem subjectiv-analytischen Theile dem in vorwissenschaftlichem Bewuſstseyn zerstreuten, seiner selbst, und Gottes, vergeſsnen endlichen Geiste die wissenschaftliche, mit dialektischer Kunst gebildete Anleitung giebt, daſs er sich in sich selbst sammle, und sich stufenweis zu der Erkenntniſs Gottes, als des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens erhebe,

das ist zu der Schauung Wesens, — der Wesenschauung oder der intellectualen Anschauung des Absoluten; daſs er dann Gott selbst als den Grund aller endlichen Wesen und Wesenheiten, und die Erkenntniſs Gottes, die Wesenschauung, als das Princip alles Erkennens, als der Einen Wissenschaft anerkenne; und daſs dann das System des Absolutismus, als des Wissenschaftgliedbaues, in seinem nach subjectiver Hinsicht zweiten Haupttheile den Grundgedanken des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens, das ist Gottes, als das Princip, in den Gliedbau der Wissenschaft nach absoluter, organischer Methode entfaltet, so daſs der Eine Organismus der Wissenschaft alle besondere Wissenschaften, und zwar nach allen Erkenntniſsarten und Erkenntniſsquellen an sich, in und unter sich als seine Glieder und organischen Theilsysteme enthält und ausbildet, mithin dann auch den subjectiv-analytischen Theil, womit die menschliche Wissenschaftbildung beginnt, in sich unterordnend aufnimmt, und selbigen ohne Ende weiter ausbildet. Und hiemit wird dann auch die Ueberzeugung gewonnen werden, daſs die Wissenschaftforschung von ihrem ersten, reinen Anfang im Geiste an, der Weg des Geistes zu Gott ist, und daſs der Mensch auf diesem heiligen Wege des reinen Gedankens wirklich zur Erkenntniſs Gottes, und dadurch vermittelt, wenn und sofern die übrigen Bedingnisse dazu, mit Gottes Hülfe, erlangt sind, auch zu reinem Gottgefühle, zu heiliger Liebe Gottes, und zu reinem Wollen und Darleben des Guten, als des Göttlichen, gelange; denn es wird dann eingesehen, daſs die reine Wissenschaft dem Menschen und der Menschheit den ewigen Weg und die ewige Ordnung des Heiles, das ist des gottinnigen und gottvereinten gottähnlichen Lebens, rein, ganz und vollständig zeige, und den Menschen und die Menschheit dadurch geneigt und empfänglich mache, Gottes individuelle Ordnung des Heiles auch in der Geschichte des Lebens auf dieser Erde, und Gottes individuelle Wege, zu ahnen, und theilweis, innerhalb der Grenze der Endlichkeit, zu erkennen, und dann, Gottes individuelle Heilsordnung in Geist und Gemüth aufnehmend, und derselben in Neigung und Gesinnung, im Wollen und Thun gehorchend und folgend, Gottes Weg vor Gott zu wandeln.

Wenn daher der Zweck dieser Arbeit nicht verfehlt worden ist, so müssen ferner die jetzt herrschenden Vorurtheile wider die reine, besonders wider die speculative oder philosophische Wissenschaft vor der durch sie selbst ans Licht gebrachten Wahrheit schwinden und zu Schanden werden; vornehmlich der jetzt weitverbreitete Wahn, daſs alle rein speculative Philosophie überhaupt, zunächst aber in Deutschland, alle philosophische Systeme vor und neben der Jacobi'schen Lehre, von der Erkenntniſs Gottes, als des unendlichen und unbedingten, sein selbst bewuſsten, in Freiheit heilig wollenden und lebenden Vernunftwesens, oder, wie man sich jetzt gewöhnlich auszudrucken pflegt, von dem Gedanken der vernünftigen, moralischen Persönlichkeit Gottes, abführe, und in einen Pantheismus, der das Endliche vergöttert, sowie in Fatalismus ende; sowie das geflissentlich verbreitete Vorurtheil, daſs alle consequente, rein speculative Wissenschaft nur einen gemachten Gott, nur einen toden Begriff von Gott, lehre, nur einen Gott überhaupt, einen Gott ohne Geist und Gemüth, einen Gott, den man nicht schauen, nicht lieben, nicht verehren, nicht anbeten, dem man nicht vertrauen, auf den man nicht hoffen, zu dem man nicht beten, der das Gebet des Frommen nicht erhören könne, zu einem Gotte, der sich selbst nicht wisse, nicht fühle, nicht wolle*). — Sollte einer un-

*) Daſs diese sinnlosen, unwürdigen, irreligiösen Reden hier stehen, ist nicht unsre Schuld, — sie werden gegenwärtig nur zu oft, und von zu vielen Seiten her, sogar von christlichen Theologen, vernommen; wir wiederholen sie, nicht als unsre Worte, sondern als Worte des verderbten Zeitgeistes. — Schon jeden gebildeten Denker, wenn er auch Laie in der Philosophie ist, muſs es befremden, von Männern, welche den Namen des Philosophen führen, die Behauptung zu vernehmen, daſs gerade diejenige Philosophie, welche, ausdrucklich, dem Inhalte und der Form, der Sache und dem Worte nach, Gott selbst als Princip und zugleich als einsigen Inhalt der Wissenschaft erkennt und anerkennt, und deren Grundcharakter intellectuale Treue gegen Gott ist, — Gott nicht erkennen, sondern ihn verkennen, zu Gott nicht führen, sondern von Gott entfernen, die Welt für Gott halten, und statt Gottes heiliger Freiheit und Güte, ein sinnloses, blindes Fatum lehren soll; sie, die mit allem ihren Denken und Sinnen ganz in Gott sich hält, und die ganze Selbstheit des endlichen Vernunftwesens in die heilige, freie Güte, und in den seligen Willen Gottes, mit gottbewuſster Freiheit, ganz zu ergeben lehrt, und dazu die geistige Kraft erweckt und stärkt. Die oftmals vorgeschützte Behauptung, daſs die Lehrer des Absolutismus zwar des Namens Gottes sich bedienen, aber wohl wissen, daſs sie darunter etwas ganz anderes, als das Volk und die christliche Religionslehre, verstehen, zeigt sich ebenso grundlos, als sie dem Geiste der Liebe und der

serer Leser diese Vorurtheile auch gehegt, oder doch wenigstens sich zuvor nicht darüber entschieden gehabt haben, so hoffen wir doch, daſs es, wenn die von uns in dieser Schrift entwickelten Gedanken selbst vollzogen werden, offenbar werden wird, daſs vielmehr die reine, speculative Wissenschaft ganz Gotterkenntniſs ist, und alle ihre einselnen besonderen Wissenschaften ganz an der Gotterkenntniſs und innerhalb derselben sind; daſs Wissenschaftforschung und Wissenschaftbildung, wenn sie dem Geiste des Absolutismus treu bleibt, selbst eine religiöse Handlung ist, als Eine stete Gottinnigung des Geistes, als die im reinen Denken thätige Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, als die intellectuale Religion selbst; und daſs insonderheit die Wissenschaft, wenn gesetzmäſsig in die heilige Tiefe ausgestaltet, auch die Erkenntniſs Gottes als des heiligen lebendigen Gottes ist, und die Ueberzeugung gewährt, daſs Gott auch mit allen endlichen Vernunftwesen ewig und in aller Zeit in dem seligen Verhältnisse der individuellen Vereinigung des Lebens ist, und als individuelle Vorsehung, in Weisheit, Liebe und heiliger freier Güte das Leben der Welt, des Geisterreiches und der Menschheit, leitet, und in selbigem mit individueller, unendlicher Wirksamkeit gegenwärtig ist. — Zugleich hoffen wir, daſs dem aufmerksamen Leser aus unseren Abhandlungen offenbar werden soll, daſs die Beschuldigungen des das Endliche vergötternden Pantheismus, und des Uebereinstimmens mit dem Atheismus, auch von *Schelling's* und *Hegel's* philosophischen Systemen des Absolutismus nicht gelten, gegen welche sich *Bouterwek* mit jenen Beschuldigungen vorzüglich richtet; sowie auch einleuchten wird, wie eben hierin das Grundeigenthümliche der seit *Kant* gebildeten deutschen Systeme ist, daſs sie Gott als ihr Princip anerkennen, und daſs in ihnen die Grunderkenntniſs Gottes auch in die wissenschaftliche Erkenntniſs der Wesenheiten oder Eigenschaften Gottes, und dann auch in die wissenschaftliche Erkenntniſs Gottes als heiligen, freien, lebendigen

Gerechtigkeit widerstreitet. Denn da diese Philosophen unleugbar, und nach ihren ausdrucklichen Erklärungen, mit dem Worte: das Absolute, das Eine unendliche, unbedingte Wesen, bezeichnen, Gott allein aber das Eine unendliche und unbedingte Wesen ist, so ist klar, daſs sie Gott in Gedanken, und nicht nur mit dem Worte, bekennen.

Gottes, ohne Ende weiter ausgebildet werden kann und soll. — Im Gegentheil aber wird dann auch dem selbstdenkenden Leser klar geworden seyn, daſs jene Lehre, welche, die selbständige Gewiſsheit der reinen Erkenntniſs leugnend, das subjective Gefühl über die Erkenntniſs setzt, und daher auch den religiösen Glauben nicht auf die klare, unbedingte, in sich selbst gewisse Einsicht der Wahrheit, sondern auf die ins Gefühl aufgenommenen angeblichen Elemente der sich selbst erkennenden, und sich selbst vertrauenden endlichen Vernunft, und zuletzt auf unbegreifliche, unaussprechliche und unverständliche Gefühle des endlichen Vernunftwesens zu gründen vermeint, — weder zu wahrer Erkenntniſs Gottes, noch insonderheit zu wahrer Erkenntniſs Gottes als des unbedingt freien und guten, heiligen Vernunftwesens, führen könne, noch die intellectualen Bedingungen zu reiner Liebe und zu ganzem Vertrauen gegen Gott, noch zu einem wahrhaft frommen, in Leiden und Unglück im Guten treu bestehenden Wandel zu gewähren vermöge; daſs vielmehr diese gefühlglaubige Denkart schon selbst Religion, als glaubige Ahnung, im Geiste voraussetze, und von ihr geweckt und gestärkt werden müsse, statt selbst Religion im Menschen zu wecken, zu stärken und auszubilden; — daſs sie den Inhalt ihrer Lehre zumeist aus der in der Menschheit schon verbreiteten und belebten Religion und Religionslehre entlehne, indem sie es in Ansehung aller Lehren der Religion nur bis dahin bringen zu können selbst bekennen muſs, daſs sie behaupte, die Wissenschaft könne die Unmöglichkeit der göttlichen Wesenheiten und der göttlichen Lebensverhältnisse niemals darthun, mithin eigentlich und im Grunde davon nichts begreifen, und darüber nichts entscheiden, — sie seye damit am Ende, weiter könne sie nicht helfen, sie verliere sich damit in einem unaussprechlichen Gefühle; daſs jedoch die gefühlglaubige Lehre auch für diese letzte Behauptung den Beweis schuldig bleiben muſs, weil es unmöglich ist, diese Unmöglichkeit zu beweisen, da die Möglichkeit davon in der echtwissenschaftlichen Erkenntniſs Gottes, und göttlicher Lebensverhältnisse wirklich ist.

Hiermit erachten wir nun, den Geist dieser Beiträge genugsam bezeichnet zu haben, und schlieſsen dieses Vor-

wort mit dem Wunsche, daſs diese Schrift bei den Zeitgenossen und bei den Nachkommen nicht ohne Wirkung seyn möge. Diese Wirkung möge nur rein im Guten, und nur beseligend seyn; — dann ist sie die Wirkung der Wahrheit. — Der Verfasser vertrauet in Gott auf die Wahrheit; er hat nichts, was den Leser ihm aus aüſseren Gründen zuführen oder geneigt machen könnte; wohl aber ist er sich bewuſst, der Sache Gottes und der Menschheit mit gutem Herzen und nach allen Kräften, nicht ohne inneren göttlichen Beruf zu dienen.

Göttingen, im October 1827.

Vorwort

Zur Nachricht
an
die Abnehmer dieses Werkes.

Ein weiteres Vorwort, des Herausgebers — über das Verhältniſs des *Krause*'schen Systemes zu neuern Gestaltungen des Absolutismus, und über den gegenwärtigen Stand der Philosophie —, das Namenverzeichniſs der auſserordentlichen Beförderer dieser Ausgabe, und das über sechs Bogen starke Sachverzeichniſs muſsten, um die Versendung dieses Bandes nicht noch länger hinauszuschieben, vorerst weggelassen werden, sollen aber, besonders geheftet, zugleich mit den beiden andern Bänden der ersten Lieferung des *Handschriftlichen Nachlasses* — den *Vorlesungen über die analytische Logik und die Encyclopädie der Philosophie* und den *Vorlesungen über die reine Philosophie der Geschichte* — welche gleichfalls in kurzem die Presse verlassen, baldigst nachfolgen. —

Für die Leser der Religionsphilosophie wird noch Dieſs bemerkt. Da der Verfasser seiner Arbeit die gröſstmögliche Bündigkeit und Uebersichtlichkeit geben wollte, was nur geschehen konnte, wenn bei der Anziehung späterer Stellen auf die Seitenzahl der Handschrift verwiesen wurde: so ist diese Weise durchgehends beibehalten, und die Seitenzählung der Handschrift am Rande des Druckes mit aufgenommen worden. Die auf das *Bouterwek*'sche Buch weisenden Zahlen sind, wo sie nicht schon durch den Zusammenhang sich als solche erweisen, durch ein B. kenntlich gemacht. Die einzigen noch auſserdem angewandten Abkürzungen T. und N. bedeuten *Text* und *Note*.

Der *zweite Band* der Religionsphilosophie ist noch etwas stärker als der erste, und enthält auſser dem Schlusse der Kritik *Bouterwek's* und dem *Resultate* derselben, in seiner zweiten Abtheilung die vollständige Kritik *Schleiermacher's*. Die erste Abtheilung erscheint zu Neujahr, die zweite bald darauf.

Wie auf alle einzelnen Theile des *Handschriftlichen Nachlasses* bis zur Zeit der Erscheinung Subscriptionen angenommen werden, so auch auf den *zweiten Band der Religionsphilosophie.* Der Subscriptionspreis für denselben ist 2 Thlr. Sächs. oder 3 fl. 36 kr. Rhein., so daſs bis zur Erscheinung desselben beide Bände zusammen nur 5 Thlr. oder 9 fl. kosten, nachher aber der höhere Ladenpreis von 6½ Thlr. oder 11 fl. 42 kr. eintritt.

Die Subscription findet bei dem Herausgeber und bei der unterzeichneten, sowie überhaupt bei allen soliden Buchhandlungen des In- und Auslandes statt. Subscribentensammler, die sich in frankirten Briefen unmittelbar an den Herausgeber wenden, erhalten auf sechs Exemplare das siebente frei. Vorausbezahlung findet bei der Subscription auf einzelne Bände nicht statt.

Weiteres über die Subscription auf den gesammten *Handschriftlichen Nachlaſs* ist aus einer besonderen, auch hier beigegebenen, Ankündigung zu ersehen.

Dresden und Leipzig
im Sommer 1834.

Arnoldische Buch- und Kunsthandlung.

I.

Philosophische
Prüfung und Würdigung

von

Friedrich Bouterwek's

Schrift:

„Die Religion der Vernunft“

„Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer“
„haltbaren Religionsphilosophie.“
(Göttingen, 1824).

I n h a l t.

(Nach den Abtheilungen der Schrift: die Religion der Vernunft, von *Bouterwek*).

„Vorrede, S. I — X." (S. 1 — 21.)

„Erste Abhandlung."

„Problematische Ansicht der Religionen und ihres Verhältnisses zur Philosophie. S. 3 — 66." (S. 24 — 104).

„Zweite Abhandlung."

„Die Wissenschaft und der Glaube in ihrer Beziehung auf die Religion. S. 69 — 152." (S. 105 — 309).

„Erste Erklärung. „Die Vorstellungen. S. 70." (S. 107).

„Zweite Erklärung. „Die Sinnlichkeit. S. 81." (S. 131).

„Dritte Erklärung. „Die Vernunft. S. 91." (S. 162).

„Vierte Erklärung. „Die Wahrheit S. 116." (S. 251).

„Dritte Abhandlung."

„Der Atheismus, der Pantheismus und der Hylozoismus. S. 155 — 250." (S. 310 — 478).

„I. Der Atheismus. S. 156." (S. 310).

„II. Der Pantheismus. S. 179." (S. 325).

„III. Der Hylozoismus. S. 221." (S. 457).

„Vierte Abhandlung."

„Der reine Theismus. S. 253 — 436." (479 — 783).

Resultat der Kritik. S. 784 — 824.

„Ideen", so eröffnet der Verfasser die Vorrede, „in einer der ältern Bedeutungen des Worts, nennen sich diese Abhandlungen; nicht als ob sie blofs unmafsgebliche Gedanken seyn wollten; „denn sie machen Anspruch auf eine Bestimmung die „aus dem Bewufstseyn hervorgehn soll, in welchem die mensch„liche Vernunft sich selbst erkennt"; „aber sie möchten auch den Schein eines Dogmatismus vermeiden, der von der Meinung ausgeht „es sey im Wesentlichen nichts mehr zu erforschen übrig, „was zur Begründung einer Philosophie gehört, die ein besseres „Schicksal erwarten darf, als die lange Reihe der Systeme, denen „seit Thales und Pythagoras immer nur eine Schule huldigt, die „andern Schulen Platz machen mufs."

Hieraus ist klar, dafs die in dieser Schrift in Ansehung der Erkenntnifs Gottes, oder des Glaubens an Gott und göttliche Dinge, zu entwickelnden Lehren nicht erkannt werden sollen in und durch das unmittelbare, unbedingte, aus nichts beweisbare, weil keines Beweises bedürfige, Bewufstseyn von Gott, welches als ein höheres denn menschliches Licht in des endlichen Geistes Selbstbewustseyn hereinscheint, sondern vielmehr aus dem, für den noch unklaren Gedanken blofs unmittelbar zu seyn scheinenden, an sich aber durch das Gottesbewufstseyn vermittelten endlichen Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes, „worin die „menschliche Vernunft sich selbst erkennt." Da aber der Gedanke: Gott, ohne welchen keine Religion ist, dem Gegenstande nach die endliche Vernunft übersteigt, so ist nicht abzusehen, wie selbiger *aus* dem Bewufstseyn *hervorgehn* soll, worin die menschliche, *endliche* Vernunft sich selbst erkennt. In das endliche Bewufstseyn kann dieser Gedanke wohl abwärts hereinscheinen, und zugleich mit jenem endlichen Bewufstseyn gedacht, nimmer aber kann derselbe als darin enthalten, als daraus hervorgehend, als dadurch, wenn auch nur subjectiv, begründet befunden werden; nimmer kann auch das endliche Selbstbewufstseyn die Grundlage der Beistimmung seyn, welche der endliche Geist dem Gedanken Gottes und göttlicher Dinge giebt. Vielmehr kann die menschliche Vernunft umgekehrt sich nur in und durch den

Gedanken Gottes erst wahrhaft selbst erkennen; — die wahre Selbsterkenntniſs kann nur in und durch die wahre Gotterkenntniſs hervorgehn. Wir setzen hier der Behauptung des Verfassers bloſs die unsrige entgegen; indem wir aber im Folgenden diese
2 Voraussetzung des Verfassers prüfen, werden wir die Gründe unserer entgegengesetzten Behauptung aufstellen. — Indeſs leuchtet jedem Nachdenkenden ohne Weiteres ein, daſs die menschliche Vernunft sich als endliche finde, Gott aber als unendlich gedacht wird; daſs mithin der Gedanke Gottes, als des Unendlichen, nicht erklärt werden könne aus dem Gedanken des Menschen, als eines Endlichen.

Gesetzt aber auch, wir fassen nur jenes endliche Bewuſstseyn ins Auge, „worin die menschliche Vernunft sich selbst er„kennt", so dürfen wir dabei den Unterschied dieses allgemeingültigen Bewuſstseyns von jenem Bewuſstseyn nicht vergessen, worin nur dieser oder jener endliche Mensch sich selbst als ein endliches Vernunftwesen erkennt, z. B. der Verfasser oder wir; damit nicht diese beiden Dinge unter sich vermengt, oder eines statt des andern gesetzt, und somit individuelle Beschränktheit anstatt der allgemeinen menschlichen Vernunft untergeschoben werde. Es ist der unerlaſsliche Character jeder Wahrheit, daſs sie von aller individuellen Persönlichkeit des erkennenden endlichen Geistes unabhangig seye, und von ihm selbst in dieser Unabhangigkeit eingesehen werde; und wenn insbesondere von Grenzen der endlichen Vernunft geredet wird, wie dieſs in der zu beurtheilenden Schrift gerade hinsichts der wichtigsten Erkenntnisse geschiehet, so darf der Beweis nicht fehlen, daſs diese Grenzen allgemeingültig, nicht aber bloſs individuell persönliche Beschränktheiten, sind.

Auch wir sind überzeugt, daſs bis jetzt von der subjectiv analytischen Seite noch lange nicht alles geleistet ist, was zur „Begründung" des Systems der Philosophie oder richtiger für die Möglichkeit, daſs es von dem endlichen Geiste gebildet werde, erfordert wird; dennoch aber ist das Eine Princip aller Erkenntniſs, mithin auch der Wissenschaft, in älteren und neueren Versuchen des Systems der Philosophie bereits erkannt und anerkannt. Der Verfasser der Ideen bekennt sich hier zu einer irrigen Ansicht von dem Schicksale aller bisherigen philosophischen Schulen, wonach immer nur eine der andern Platz macht, aber keine derselben Haltung und Bestand gewinnt. Aber die Menschheit dieser Erde ist zugleich auch Eine, seit Jahrtausenden begonnene philosophische Schule; die einselnen besonderen Schulen aber sind wesenliche Glieder ihrer gesetzmäſsig fortschreitenden Entwicklung, denen ihr bestimmter „Platz" im Gan-

zen vergönnt ist, und erhalten wird. Freilich muſs jede beson-
dere Schule als solche, der Zeit nach, auch jeder andern Platz
machen, und Platz gönnen, aber die gleichzeitigen und die nach- 3
folgenden besonderen Schulen können und sollen das Wahre,
was jede andere erforscht hat, zum Theil ebenfalls in sich selbst
entwickeln, zum Theil von der andern annehmen und sich an-
eignen; die Geschichte der Philosophie zeigt auch, daſs dieses
geschieht; auch dem Verf. der Ideen kann Dieſs nachgewiesen
werden.

Weiter sagt der Verfasser von diesen seinen Ideen: „sie fol-
„gen indessen der Voraussetzung, die schon in dem allgemeinen
„Begriffe von einer Philosophie liegt, die nicht bloſse Meinung
„seyn will, daſs es allerdings eine feste Basis der wahrhaft ver-
„nünftigen Ueberzeugung im menschlichen Geiste gebe.“ Wir
erfahren hieraus, daſs der ganze Inhalt der zu beurtheilenden
Schrift, auf einer bloſsen „Voraussetzung“ und zwar auf einer
Voraussetzung, deren Inhalt ein endlicher ist, beruht, oder viel-
mehr, daſs sie dieser Vorraussetzung bloſs „folgt.“ Wenn dieſs
ist, so kann dieser Inhalt auf Wissenschaftlichkeit nicht Anspruch
machen, welche erst von da anheben würde, wo diese Voraus-
setzung durch philosophische Forschung zur Einsicht erhoben
worden wäre, das ist, wo diese Voraussetzung eines endlichen
Inhaltes in ihrem Grunde als Wahrheit bewiesen würde. Wir
haben also genau darauf zu achten, ob der Verfasser dieses lei-
stet; um so mehr, als auſserdem diese „Ideen“, selbst nicht
wissenschaftlich haltbar, eine Grundlage „haltbarer Religionsphi-
„losophie“ nicht abgeben können.

Was den Inhalt der Voraussetzung, welcher der Verf. folgt,
betrifft, so behauptet selbige bloſs „eine feste Basis der wahr-
„haft vernünftigen Ueberzeugung im menschlichen Geiste“, also
kurz: eine bloſs subjective Grundlage der Wahrheit. Aber ab-
gesehen davon, daſs mit einer bloſsen Voraussetzung, die sich
als ein Merkmal eines gleichfalls bloſs vorausgesetzten angeblich
allgemeinen Begriffes einer nicht bloſs meinenden Philosophie
geltend machen soll, keinesweges also Ueberzeugung gewährt,
überhaupt in Sachen jeder Erkenntniſs, also auch der behaupte-
ten subjectiven Basis, nichts gedient ist, leuchtet ein, daſs eine
solche bloſs vorausgesetzte und bloſs subjective Basis für die
Religionsphilosophie weder das erstwesenliche, noch das ausrei-
chende Erforderniſs ist, weil die Erkenntniſs Gottes, so wie die
Liebe und die Nachahmung Gottes, auch für den Menschen, auf
irgend einer subjectiven, endlichen Basis nicht ruhen kann; in-
dem vielmehr alles Endliche, mithin auch jene endliche subjec-
tive Basis, nur in dem Unendlichen ruhen und auch nur so er-

kannt werden kann. Die Religionsphilosophie bedarf vielmehr,
4 als Wissenschaft, des Einen unbedingten Princips, in dessen Er-
kenntnifs alle endliche Erkenntnifs der Möglichkeit nach enthalten
ist, sowie dessen Inhalt das Wesen ist, in und durch welches
auch alles Endliche ist. In Ansehung des Principes ist es nicht
angemessen, es blofs als Basis, als Grundlage zu betrachten, da
es jede besondere endliche Erkenntnifs an, in und durch sich
ist und als sein eignes Innere enthält. — Es ist uns wohl be-
kannt, dafs der Verfasser der Ideen die Erkenntnifs des Princips
leugnet, worin doch einsig auch Religionsphilosophie möglich
ist, und dafs er vielmehr eben defswegen der Religionsphilosophie
eine blofs subjective Basis, die selbst auf einer blofsen Voraus-
setzung ruht, und hernach durch einen Glauben gerechtfertigt
werden soll, statt des Princips unterzulegen gedenkt. Da aber
eben diefs in Ansehung der Wissenschaftlichkeit der Hauptpunkt
ist, worin wir von dem Verfasser abweichen, so geziemt es sich,
der von ihm hier ohne Nachweis aufgestellten Behauptung seiner
Voraussetzung unsere entgegenstehende Behauptung, hier eben-
falls ohne Nachweis, entgegenzustellen, — unbenommen, dafs
auch sie dem Leser hier als eine Voraussetzung erscheine.

„Diese Basis", sagt der Verfasser weiter, „aufzuhellen in
„besonderer Beziehung auf das religiöse Bewufstseyn ist ihre"
(dieser Ideen) „erste Bestimmung." Indem der Verfasser der Vor-
aussetzung jener Basis folgt, gedenkt er selbige aufzuhellen. Der
Erfolg seiner Darstellung wird zeigen, was hierunter gemeint sey;
ob aufhellen blofs heifsen soll, diese Voraussetzung nach ihrem
Inhalt und ihren Folgen zur Erkenntnifs bringen, oder ob ge-
meint ist, von dieser Voraussetzung ausgehend durch wissen-
schaftliche Betrachtung zeigen, dafs selbige nicht blofs Voraus-
setzung, sondern ersichtliche Wahrheit seye.

Zunächst erklärt der Verfasser diese „Ideen" für Religions-
philosophie, und bestimmt ihr Verhältnifs „zu den Philosophien
des Zeitalters in Deutschland." „Man wird", sagt er, „in dieser
„Religionsphilosophie leicht eine Schwester, nicht eine Tochter
„der *Jacobischen* Philosophie erkennen." Ob man aber *Jacobi's*
Lehre „eine Philosophie" nennen dürfe, ist die Frage, wenn
man irgend unter Philosophie Wissenschaft, das ist ein Ganzes
5 der Einen in der Form der Wahrheit selbst gebildeten Erkennt-
nifs versteht, nicht aber ein glaubiges Behaupten von Dem oder
Jenem, welches ohne die Form der Erkenntnifs, und ohne or-
ganischen Zusammenhang, nach allerlei Neigungen und Bedürf-
nissen, nicht aber im Streben nach der Wahrheit als Wahrheit,
gemäfs dem ewigen Gesetze der Wahrheit selbst sich bewegt.
Es ist für die Würdigung des Inhaltes der *Bouterwek'schen* Schrift

unwichtig, in welchem Grade der Verwandtschaft derselbe zu der
Jacobischen Lehre stehe, und insbesondre inwiefern sich „diese
„Religionsphilosophie durch mehre eigenthümliche Züge nicht
„unwesentlich von der *Jacobischen* Philosophie unterscheide.“
Dafs aber seine Schrift unter den Anhängern der *Jacobischen* Lehre
Freunde finden werde, vermuthet der Verfasser mit Grund. Dagegen sagt er, „wird sie um so schnöder zurückgewiesen werden
„von der Schule der neuen Absolutisten, die von der Höhe der
„Einbildung, die sie ein absolutes Wissen nennen, mit souveräner
„Verachtung herabblicken auf den selbstdenkenden Forscher, der
„ihren Lehren nicht beipflichtet, die er doch verstanden zu ha-
„ben behauptet“. Der Verfasser erweiset diesen sogenannten
„neuen Absolutisten“ selbst, in dieser Stelle, im Verfolge dieser
ganzen Schrift, wo sich nur die geringste Gelegenheit dazu findet, und überall in seinen andern Schriften, und in Recensionen,
eine nach seiner Meinung gründliche Verachtung. Er behauptet
ihre Lehren verstanden, und „die Elemente jenes ganzen mysti-
„schen und idealistischen Truges deutlich nachgewiesen und dem
„Absolutismus sein volles Recht gewährt zu haben“. Defshalb
erklärt er „ihr absolutes Wissen“ für eine hohe „Einbildung“,
und ihre Methode, welche sie im Ernste für den Weg der Wissenschaft erklären, für ein „Gaukelspiel“ (411, 440, 596). Jedem
seiner unbefangenen Leser wird es aber bedenklich vorkommen,
wie ein Forscher, der einer blofsen „Voraussetzung einer festen
„Basis der wahrhaft vernünftigen Ueberzeugung folgt“, und weiterhin selbst zu der Behauptung herabkommt, „dafs der mensch-
„liche Geist im Absoluten eigentlich gar nichts zu begreifen ver-
„möge“ (394 — 399), sich zu der Behauptung befugt halten
könne, dafs es dem menschlichen Geiste unmöglich seye, sich
über jede blofse Voraussetzung erhebend, die Eine selbe und 6
ganze Grundwahrheit zu erkennen; und wem bekannt ist, wie
der Verfasser anderwärts vor dem Publikum versichert, dafs die
Schule der Absolutisten bereits verstorben und zu Grabe getragen, da ihre Lehre wie eine bunte Schaumblase geplatzt seye,
und dafs sie eine blofse Mode gewesen, der wird kaum begreifen, wefshalb der Verfasser in der vorliegenden Schrift den Absolutismus seiner Zeitgenossen noch jetzt so eifrig bestreitet.
Freilich ist jener öffentliche Todesbericht zu voreilig gewesen,
so dafs sich mehre Schulen des „neuen Absolutismus“ an mehren Hauptsitzen der Wissenschaftlichkeit im Vaterlande dermalen
im fröhlichsten Wachsen und Gedeihen befinden; daher denn
auch wohl der Verfasser „der Verachtung“ der neuen Absolutisten entgegensiehet. Er hat indefs von dieser Seite wenig zu besorgen. Denn es findet hier eine, auch den neuen Absolutisten

nicht unbekannte Unterscheidung statt, wonach man Behauptungen eines selbstdenkenden Forschers nicht achten kann, weil man sie als irrig erkennt, ohne deſshalb den Selbstdenker, als solchen, gering zu achten, geschweige zu verachten; den man um so mehr achten wird, als er sich von Leidenschaftlichkeit und unbefugter Voreil rein erhält, womit er selbst verachtend abspräche über die hochachtbarsten Selbstdenker seines Zeitalters. — Auch wir bekennen uns zu dem Absolutismus, zu der absoluten Wissenschaft, welche alle Erkenntniſs soweit in den Grenzen der Endlichkeit die Forschung reicht, als Ein organisches Ganze in und durch die Eine Grunderkenntniſs Gottes einzusehen und in absoluter Form darzustellen unternimmt, und nur einer solchen Erkenntniſs Wissenschaftlichkeit und philosophischen Character zugesteht; wir sind auſserdem überzeugt, daſs *Bouterwek* den Absolutismus nicht verstanden hat, daſs von seiner angeblichen Basis aus ein tiefes Eindringen in den Absolutismus, vielmehr aber eine Würdigung und Widerlegung desselben, unmöglich ist, indem die Grundbehauptung des Absolutismus durch keine endliche Behauptung, von keiner endlichen Voraussetzung aus, sondern wenn es möglich wäre, nur durch ihren eignen Inhalt, aufgehoben und widerlegt werden könnte. Jedoch finden wir uns von aller Verachtung gegen irgend einen selbstdenkenden Forscher, auch gegen den Verfasser der Ideen rein und frei, dessen Behauptungen mögen sich zu den unsrigen wie immer möglich verhalten.

7 „Aber diese Verachtung", ruft der Verfasser aus, „hat auch „wenig zu bedeuten in den Augen desjenigen, der auf seinem „Standpunkte die Elemente des mystischen und dialectischen Tru„ges, der sich absolute Wissenschaft nennt, Jedem, wer mit ihm „denken will, deutlich nachzuweisen sich getrauet." — Hierbei kommt es aber, die Sache im Auge, abgesehen von der Verachtung und Hochachtung der Personen, zuerst darauf an, ob der Verfasser Das, was er sich getrauet, auch wirklich leistet. Nun werden zwar die meisten Leser dieser seiner Ideen, welche er für das gröſsere gebildete Publikum, nicht bloſs für Philosophen, bestimmt, ihm diesen Beweis erlassen, auch wohl hierüber nicht urtheilen zu können, sich gern bescheiden; jedoch steht zu hoffen, daſs die Besonnenern unter den Lesern sich auch nach denjenigen Schriften der „neuen Absolutisten" umsehen werden, welche ebenfalls für das gröſsere, gebildete Publikum bestimmt sind *);

*) Zum Beispiel: *Schelling's* Schrift *vom academischen Studium*; *Klein's* Beiträge zum Studium der Philosophie, als Wissenschaft des All, nebst einer vollständigen und faſslichen Darstellung ihrer Hauptmomente, 1805; meine Schrift vom Urbilde der Menschheit, 1811.

damit sie die Grundbehauptungen dieser Schule nicht bloſs so, wie sie durch Abspiegelung und Wiederhall im Geist und Gemüth des Gegners erscheinen, kennen mögen, sondern erfahren, wie selbige sich unmittelbar dem eignen Geist und Gemüthe zu erkennen geben. — Was aber die sogenannten neuen Absolutisten selbst angeht, so müſsten sie selbst einsehen, daſs er sie verstanden, und daſs er, was er sich zutrauet, wirklich ausgeführt, daſs er sie selbst aus unwiderleglichen, absoluten Gründen, der bloſsen Einbildung, und des mystischen und dialectischen Truges und Gaukelspiels überwiesen habe, daſs er gezeigt habe, ihre Lehre seye, wie er behauptet, ein *Hirngespinnst* *). Nur dann könnte auch in diesen Denkern eine Veränderung des Urtheiles und der Würdigung über die Denkart und die Lehre *Bouterwek's*, sowie *Jacobi's*, eintreten; nur dann würden sie aufhören, selbige für nicht-philosophisch, und für nicht-wissenschaftlich, im ganzen und strengen Sinne der Wissenschaft, zu halten und zu erklären. Was uns betrifft, so behaupten wir, nach sorgfältiger Prüfung dieser, so wie der übrigen philosophischen Schriften *Bouterwek's*, daſs wir diese seine Gegner durch ihn nicht für widerlegt halten können, aus Gründen, welche der Leser im Folgenden finden wird **).

„Wer ohne Subject = Object, Geist = Natur, Idealität = Rea„lität, oder Idee = Begriff und Erscheinung, ohne Polaritäten „und Indifferenzen, Potenzen und Organismen gar nicht mehr „philosophiren kann, dem haben diese Abhandlungen nichts zu 8
„sagen“. Freilich verschweigt hier der Verf. die Grundbehauptung der Gegner; die Erkenntniſs und Anerkenntniſs des Absoluten, von welcher sie allerdings auch behaupten, daſs man ohne selbige nicht philosophiren könne, und worin eben alles Das, was der Verf. hier anführt, als mitenthalten befunden werde; freilich ist kaum abzusehen, wie man ohne alles Das, was der Verf. aufzählt, noch zu philosophiren vermöge; freilich bleibt dem Verf. freigestellt, für wen er seine Abhandlungen bestimme, sowie es auch seinen Gegnern freisteht, ob sie in Ansehung dieser Abhandlungen reden oder schweigen wollen. — Diese Gleichgültigkeit hindert jedoch den Verfasser nicht, in diesen Abhandlungen über seine Gegner gar Vieles, und hier in der Vorrede, zunächst Folgendes, zu sagen.

„Aber wie bei den Juden, als ihr Reich noch bestand, ne„ben dem Jehovadienste die ägyptische und phönizische Abgötterei

*) So werden S. 125 die „*objective Logik*“ (*Hegel's*) und S. 126 die „*mathematische Philosophie*“ (*J. J. Wagner's*) für „*ein Hirngespinnst*“ erklärt.

**) Man vergleiche das unter S. 784 — 824 gezogne Resultat.

„sich erhielt, so hat sich im Gebiete der Religionsphilosophie „bei den Deutschen der in der neuen Schule des Absolutismus „erzeugte All-Eins-Gott neben den Gott gestellt, den Plato, Leibnitz und Kant den wahren nannten, und der auch in der ganzen Christenheit bis auf die neusten Zeiten so hiefs, wo nicht „etwa hier und da ein mystischer Schwärmer, wie Jacob Böhme, „zum Pantheismus sich neigte." Da der Verfasser diese seine Ideen für Religionsphilosophie erklärt (S. V.), so ergiebt sich aus dieser historischen Parallele, dafs seine Lehre, die er als mit der Lehre Platons, Leibnitz'ens, Kant's und des Christenthumes übereinstimmig hält, der echten Gottesverehrung, sowie die Lehre von dem, nach *Bouterwek's* Meinung sogenannten „All-Eins-Gott", der egyptischen und phönikischen Abgötterei, — die aber zum wenigsten Vielgötterei war, entsprechen soll. Abgesehen von der Unschicklichkeit dieser Vergleichung, beleidigt es das religiöse Gefühl, zu lesen „*der* Gott, und *jener* Gott." Es ist Ein Gott, neben Ihm kein anderes Wesen; Gott ist aller Geister, aller Menschen Gott, aller die Gott ahnen, denken, glauben, wissen und erkennen, sowie aller die Gott nicht ahnen, nicht denken, glauben, wissen und erkennen. Wir glauben alle an Einen Gott, und zu allen Zeiten gab es Menschen, die Gott im echten Wissen auch erkannten. Der Gedanke Gottes, als des All-Einen ist übrigens selbst einer wissenschaftlichen Prüfung werth, und es ist in dem Sprachgebrauche des Volkes, der Schule, und der christlichen Kirche kein Grund vorhanden, mit diesem Worte die Meinung zu bezeichnen, die da wähnt, dafs Alles einerlei, oder dafs in Ansehung des Absoluten Alles blofs und gänzlich einerlei seye; auch haben zum Ueberflufs diejenigen Philosophen, welchen *Bouterwek* diese abgeschmackte Meinung beilegt, bestimmt und mit Gründen erklärt, dafs sie dieselbe nicht hegen, und nach ihrer Denkart nicht hegen können.
9 Doch der Verfasser bekennt:

„Mitzuwirken, dafs die Altäre dieses Abgottes einer eccen„trischen Speculation durch den gesunden Verstand wieder zer„stört werden, ist die zweite Bestimmung dieser Abhandlungen." Diese Altäre sehen wir zwar nirgends, ob aber der Verfasser die ihm widersprechende Lehre des Absolutismus durch sein „Räsonnement" widerlegt oder zerstört, wollen wir unparteiisch am gehörigen Orte prüfen. Vergebens hofft übrigens der Verfasser durch Das, was er den gesunden Verstand nennt, das ist durch discursives Räsonnement, welches „im Absoluten nichts begreifen zu können (S. 200 B.) gesteht, irgend eine der Schwärmereien auf dem Gebiete der Religion zu zerstören"; denn diese beruhen in der Ahnung der unbedingten Grunderkenntnifs Got-

tes, welche sie misverstehen und misdeuten, und können daher nur in und durch die wissenschaftliche Erkenntniſs Gottes in ihrer eignen Grundlage begriffen, geheilt und verhütet werden. Vergebens aber nennt sich der Verstand gesund, bevor er selbst zur Vernunft gekommen, das ist bevor der endliche Geist einsieht, daſs Gott das einsige unbedingt Wiſsbare und Gewuſste, und daſs Gotterkenntniſs zugleich Grund und Inhalt der Einen Wissenschaft ist, wo dann zugleich miteingesehen wird, daſs durch bloſses discursives Räsonnement, ohne jene Einsicht, über Angelegenheiten des Geistes, des Herzens und des Lebens durchaus gar nicht abgeurtheilt werden kann, welche den Inhalt jener Grundeinsicht selbst betreffen, in deren Anerkennung allein auch der Verstand verständig ist.

Es zeigt sich in den beiden zuletzt angeführten Stellen, und überhaupt in dieser ganzen Schrift *Bouterwek's* ein Uebermuth, und der Verfasser nimmt seinen Gegnern gegenüber eine siegprangende Stellung an, wozu uns wenigstens nach genauer Durchforschung seiner Schriften die Befugniſs nicht klar geworden ist; ein Umstand, der selbst bei überlegsamen Laien in der Philosophie ein ungünstiges Vorurtheil erwecken muſs, ob er schon eigentlichen Philosophen gleichgültig ist.

Doch der Verfasser bestimmt zunächst sein Vorhaben weiter im Folgenden. „Aber um den reinen Theismus, an dessen Stelle „der Pantheismus jetzt auch in die christliche Theologie sich ein„zudrängen versucht, unabhängig von allem historischen Offen„barungsglauben, philosophisch zurückzuführen auf das wahre „Princip des religiösen Vernunftglaubens, schien dasjenige, was „darüber in der *Kantischen* und der *Jacobischen* Schule bis jetzt „gesagt, und von andern vorzüglichen Männern auch auf eine „andre Art erörtert ist, bei weitem nicht hinreichend.“ Er hofft hiezu die erforderlichen Vorbereitungen in den drei ersten Ab- 10
handlungen dieser Schrift getroffen zu haben, wodurch es möglich geworden, „daſs der reine Theismus in der Form und mit „der Sicherheit auftreten konnte, wie er in der letzten dieser „Abhandlungen erscheint. Wenn er in dieser Form und Stel„lung sich behaupten kann, so hat das Buch seine ganze Be„stimmung erreicht.“ Ob dieser sogenannte reine Theismus sich behaupten kann, laden wir den Leser ein, mit uns im Folgenden zu prüfen. Des Verfassers Sicherheit wird wenigstens besonnene Forscher nicht in Sicherheit einwiegen, und der zuversichtliche Ton der Versicherungen seiner Lehre wird die Aufmerksamkeit der Prüfung nur noch schärfen.

Das Bestreben, den Theismus als philosophische Wissenschaft zu begründen und zu gestalten, hat übrigens *Bouterwek*

mit demjenigen seiner Gegner gemeinsam, den er am ersten und
meisten im Auge hat, obschon er ihn, auch hierin mit *Jacobi*
übereinstimmend, in dieser Schrift nicht nennt. *) Denn auch
Schelling hat die Ueberzeugung, dafs die echte Philosophie Theis-
mus ist, unzweideutig ausgesprochen, besonders in der Schrift:
„Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen.“ „„Philoso-
„phie,“ heifst es dort (S. 42), „„ist nur solange wirklich Phi-
„„losophie, als noch die Meinung oder Gewifsheit übrig ist,
„„dafs sich durch sie über Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes et-
„„was wissenschaftlich ausmachen lasse. So wie sie an den blos-
„„sen Glauben verweist, verliert sie sich in das allgemein-
„„menschliche; es ist die gröfste Anmafsung, doch noch Philoso-
„„phie, d. h. etwas Besonderes seyn zu wollen, und wenn, auch
„„heutzutage, niemand „denjenigen als einen Mann von nur ge-
„„meinem Verstande wegwirft, der lehrt, es existire ein leben-
„„diger Gott“: so kann man doch auch mit dem blofsen Glau-
„„bensbekenntnifs, es sey ein Gott, nicht den Philosophen von
„„Profession machen.““ — Ferner: „„Die vollkommen begrün-
„„dete Einsicht von der Existenz Gottes ist nur die letzte Frucht
„„der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft“ (S. 64). —
„„Es leuchtet aus dem fortdauernden Streit des herrschenden
„„Theismus mit Naturalismus, Pantheismus und andern Systemen
„„deutlich genug hervor, dafs der wissenschaftliche Theismus
„„noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden noch keineswegs
„„erkannt sey. Denn dieser kann sowenig als Gott selbst einen
11 „„Gegensatz aufser sich zurücklassen, und wie Gott Natur und
„„Welt gewähren läfst, ohne für seine Existenz von ihnen zu
„„sorgen, so kann auch die echte Gotteslehre nicht mit der Na-
„„tur im Zank liegen, noch irgend ein System unterdrücken.
„„*Sie* eben mufs alles versöhnen, wie Gott alles versöhnt, und
„„gleichwie nach Einigen, in der fernsten Zukunft der Zeiten,
„„da Gott alle seine Werke wieder sammelt, auch Satan selbst
„„vor dem Thron des Ewigen erscheint, um sich ihm mit seiner
„„ganzen Schaar zu unterwerfen, so müfste vor dem wahren
„„Theismus, wenn er nur in seiner ganzen Vollkommenheit er-
„„schiene, selbst der entschiedenste wissenschaftliche Atheist
„„niederfallen und anbeten.““ — Auch *Bouterwek* stellt die Lehre,
die er reinen Theismus nennt, nicht rein auf, sondern in unab-
lässigem Streite wider Atheismus, Naturalismus, Pantheismus und

*) Hierdurch meint man sich den Anstrich der Höflichkeit, Urbanität, — eines modernen Atticismus, wohl gar der Humanität, zu geben, während man sich die ungeziemendsten und grundlosesten Beschuldigungen und Anklagen erlaubt, und die Personen unverkennbar kennzeichnet, ohne sie zu nennen.

andere Systeme; selbst in dem letzten Abschnitte der zu beurtheilenden Schrift kann er sich der zerstreuenden Polemik nicht enthalten, welche, weil sie aufserhalb des Zusammenhanges der Wissenschaft erhoben wird, doch nicht gründlich und entscheidend seyn kann. „„„Es ist Angelegenheit der Menschheit“, sagt *Schelling* ferner, (am angeführten Orte S. 65) „dafs jener Glaube“, (an den lebendigen Gott), „der bis jetzt blofs Glaube war, sich „„„in wissenschaftliche Erkenntnifs erkläre. — Wer behauptet, „„„dafs dieses Ziel nicht nur etwa jetzt und in den nächsten Zei„„„ten, sondern schlechthin und an sich unerreichbar ist, der „„„nimmt allen wissenschaftlichen Bemühungen ihre höchste, ihre „„„letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenstand „„„hinweggenommen wäre, durch den allein der menschliche „„„Geist *ausser sich* gesetzt, und über sich selbst gehoben wird, „„„gienge die Weissagung in Erfüllung, dafs die Wissenschaft „„„nichts mehr erkennete als *Gespenster*.“““ Aber der Gott, würden hier die Anhänger *Jacobi's*, und *Bouterwek*, ausrufen, der Gott des *Schelling*'schen Theismus *kann* nicht der persönliche, lebendige Gott seyn. Gerade diefs behauptet aber *Schelling*, dafs nur auf dem von ihm betretenen Wege, wissenschaftliche Erkenntnifs Gottes als des unbedingt sein selbst bewufsten, heilig wollenden, wahrhaft persönlichen und lebendigen Wesens, gewonnen werden könne; von *Jacobi* behauptet er aber, „dafs dieser gerade dasjenige Princip in Gott leugne, wodurch allein Persönlichkeit möglich ist, und dafs dessen Gedanke von Gott gerade der Gedanke von einem ganz subjectlosen Wesen seyn 12
müsse (S. 99).“ Dasselbe würde *Schelling* aus denselben Gründen in Ansehung der Lehre behauptet haben, die *Bouterwek* in der hier zu beurtheilenden Schrift vorgetragen hat. — „„„Aber „„eben dieses Daseyn Gottes als persönlichen Wesens,“ sagt *Schelling* ferner (S. 113), „„„ist Gegenstand, — recht eigentlich „„„der Wissenschaft, und nicht nur überhaupt, sondern ihr höch„„„ster, letzter Gegenstand, das *Ziel* ihres Strebens, nach dem „„„sie zu allen Zeiten gerungen hat, und das sie gerade zu der „„„Zeit *erreicht*, da Herr *Jacobi*“, und wir dürfen hinzusetzen, *Bouterwek*, in seinen Ideen, „„„noch Ein Mal es vor ihren Augen „„„hinwegreifsen will; — und durch eben diejenige Philosophie, „„„welche der nehmliche gute Mann“““, so wie, setzen wir hinzu, auch jetzt *Bouterwek*, *) „„„des Atheismus beschuldigt.“““ „„„O

*) Denn B. behauptet, „das System des Pantheismus, welches der vollendete „Absolutismus selbst sey (334), stimme in den die Religion angehenden „Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus überein (327); es enthalte im „Grunde gar keine Religion (61, 814 N.) und der von ihm sogenannte Gott „sey gar kein Gott (814 N.).“

„„dafs er käme“, sagt *Schelling* ferner (das. S. 130), „der uns
„„den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieses
„„wundervollen Systems uns eröffnete! Er würde ein empfäng-
„„liches Geschlecht finden, nachdem wir, zwar den einfältigen
„„Glauben unserer Väter nicht wiedergewonnen aber doch die
„„leeren Begriffe eines sogenannten philosophischen Glaubens
„„und Unglaubens, mit denen wir uns so lange gebrüstet,
„„schmerzlich belehrt von ihrer Unzulänglichkeit, rein in uns
„„ausgerottet haben. Könnten Sie (*Jacobi*) den wahren Theismus
„„lehren, die Zeit würde Sie auf den Händen tragen, u. s. f.“ “
— Wer *Schelling's* System nach der von *Bouterwek* in diesen Ideen angewandten Polemik bemessen wollte, müfste eher alles andere, als gerade die soeben von uns angeführten Lehren, in diesem Systeme erwarten, welche allein schon *Bouterwek's* Vorwürfe zu nichte machen. Und ob es gleich unsre Absicht nicht seyn kann, in vorliegender Abhandlung die von *Bouterwek* angegriffenen Systeme des Absolutismus insonderheit zu vertheidigen, so achteten wir es doch für unsre Pflicht, durch die vorstehenden Erklärungen *Schelling's*, denen übrigens dieses Denkers ganze Lehre völlig gemäfs ist, gewissenhafte Leser zu veranlassen, ehe sie *Bouterwek's* Anklagen des Pantheismus, der in den Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus übereinkomme (327, vergl. 814 N.), beistimmen, die Angeklagten zuvor selbst zu vernehmen.

Doch wir kehren zu unseres Verfassers Erklärungen über den Zweck der Schrift zurück, welche wir wissenschaftlich zu prüfen gedenken. „An den philosophisch forschenden, nach kla-
„ren Begriffen unermüdet strebenden, und durch folgerechte Ver-
„knüpfung klarer Begriffe zum Ziele führenden Verstand wen-
„den sich diese Untersuchungen.“ — „Auf die subtileren Ab-
„stractionen, ohne die man überhaupt nicht eigentlich philoso-
„phiren kann, durften sie nicht Verzicht thun. Aber der Ver-
„stand, in welchem, wie *Jacobi* es ausdrückt, die Vernunft sich
„selbst erkennt, spricht hier allerdings in der Entwickelung des
13 „Begriffs vom religiösen Vernunftglauben über sich selbst das
„Urtheil aus, dafs er und mit ihm die eigentliche Wissenschaft
„verstummen mufs vor der höheren Autorität eines aus der Ver-
„nunft, in der höhern Bedeutung des Worts entspringenden Ge-
„fühls, und dafs die Vernunftreligion aufgegeben werden mufs,
„wenn man die Autorität dieses Gefühles nicht anerkennen will.“
Von den vielen Bemerkungen, die sich über diese, die Denkart *Bouterwek's* treffend schildernde Erklärung, aufdringen, hier nur einige. — Die Religion, von ihrer theoretischen Seite betrachtet, ist zuförderst Sache der theoretischen oder speculativen Vernunft, das ist der Vernunft als des Einen, ganzen, ungetheilten Er-

kenntnifsvermögens. Der Gedanke: *Gott*, ist der Eine urbedingte
Grundgedanke der Vernunft, auch die unbedingte Vernunftidee,
welche eigentlich nicht die höchste genannt werden kann, weil
sie mit allen andern Ideen, die irgend mit Endlichkeit behaftet
sind, garnicht in einer Reihe steht. Der Gedanke: Gott, ist vor
und über allem Verstand, sofern der Verstand, wie von *Jacobi*
und *Bouterwek* geschieht, der Vernunft irgendwie entgegengesetzt
wird; dagegen ist dieser Gedanke der einsige Gegenstand des
Verstandes, sobald man dieses Wort, gemäfs seiner alten würde-
vollen Bedeutung, für das ganze Erkenntnifsvermögen braucht.
Wenn daher Vernunft und Verstand so bestimmt werden, wie
unser Verfasser es thut, so müfsten sich seine Untersuchungen
vielmehr zuerst und ganz vorzüglich an die Vernunft richten,
und dieser müfsten sie genügen; statt dessen wird aber vielmehr
die Vernunft, in einer angeblich höheren Bedeutung des Wortes,
in ein Gefühl, nicht in einen erkennenden Gedanken gesetzt, wel-
ches Gefühl eine Autorität haben soll, vor welcher die „eigent-
„liche Wissenschaft verstumme,“ (vergl. 20, 775, 303, 394) ein
Ansehn, welches vom Verfasser mit nichten nachgewiesen oder
gerechtfertigt wird, und dessen Annahme eben sowohl mit der
inneren Erfahrung jedes einselnen Denkers, als mit der Entwicke-
lungsgeschichte der Wissenschaft und der Religion in der Mensch-
heit streitet. Zwar kann und mufs die Wissenschaft vor jedem
Gefühle, sogar vor jedem sinnlichen Gefühle der untersten Stufe
verstummen, sofern sie bis dahin noch nicht entwickelt und
durchgebildet ist, wo der Grund, der Inhalt und das Gesetz die-
ses Gefühles wissenschaftlich erkannt werden kann; und ein Aehn-
liches kann und mufs der noch im ersten Keimen begriffenen
Wissenschaft auch in Ansehung des dennoch durch intellectuelle
Ahnung erweckten und belebten Gottgefühles begegnen. Aber
die Behauptung, dafs die eigentliche Wissenschaft vor irgend 14
einem Gefühle für immer, weil ihrer Wesenheit nach, verstum-
men müsse, ist rein vernunftwidrig, und macht, für das Denken
die eigentliche Grundlage der sogenannten faulen Vernunft, für
das Handeln im Leben aber eine Hauptgrundlage aller Schwär-
merei und alles Fanatismus aus. Man darf den Völkern Euro-
pas und der ganzen Menschheit der Erde Glück und Heil wün-
schen, dafs diese Einsicht durch *Kant* und die auf ihn folgenden
Systeme des Absolutismus zur Ersichtlichkeit gebracht ist. *Bou-
terwek* aber nebst *Jacobi* erblicken wir auf dem Rückwege, indem
von ihnen dem Menschen empfohlen wird, das Gefühl über die
Erkenntnifs als gesetzgebend zu setzen, und sich auf solche Weise
in Ansehung der höchsten, ja der einsigen, Angelegenheit der
Menschheit, worin der klare, in sich selbst gewisse Gedanke zu-

erst noththut, wiederum einem Gefühle zu überlassen, welches sich ebendadurch selbst jedem Sehenden als blind zu erkennen giebt, dafs es dem Erkennen Gesetze vorschreiben soll; und indem von ihnen verkannt wird, dafs jedes Gefühl dessen Grund und Gegenstand ein Uebersinnliches und Ewiges ist, durch den Gedanken, das ist durch Ahnung und durch Wissen eben dieses Gegenstandes bedingt ist, und dafs das Gefühl, sofern nicht wirklich eine andre Grundlage untergeschoben wird, das ist sofern es lauter und rein ein übersinnliches ist, durchaus nicht weiter reicht, als der ahnende oder erkennende Gedanke, der es erweckt, trägt, belebt und leitet. Dieses Verhältnifs des Gefühles zu dem Gedanken gilt ganz, ungetheilt und unbedingt von dem Gottgefühle in Beziehung zu dem Gottgedanken. Erst mit der Ahnung Gottes, wie rein und klar, oder wie unrein und unklar, sie immer sey, erwacht das Gefühl Gottes, und zeigt sich auf dieselbe Weise rein und klar, oder auch unrein und unklar, als die es erweckende Ahnung. Sowie die Gottahnung nach und nach, und zwar stufenweis, zur Gotterkenntnifs erhoben und ausgebildet wird, erhebt und bildet sich auch das Gottgefühl an Innigkeit, Kraft und Wirksamkeit; und erst dann, wenn die Wissenschaft, als Philosophie, Wissenschaft von Gott, — Theismus, geworden, und sich als solche organisch ausgebildet hat, ist auch das Gottgefühl ganz, rein, und soweit, als es die Bestimmung des Menschen und der Menschheit fordert, und dem Menschen und der Menschheit erlangbar ist, vollwesenlich, — vollendet.

15 Wenn dagegen die Wissenschaft, wie *Bouterwek* und die *Jacobi'sche* Schule lehren, vor dem Gefühle verstummen mufs, wenn ihr der Eine und ganze Inhalt der Erkenntnifs, der Gedanke Gott, als selbständiger, selbstgewisser, vom Gefühl unabhangiger Gedanke, entzogen wird, so ist ihr mit ihrem ganzen Inhalte und Gegenstande alle Wesenheit genommen; dann findet statt, was *Bouterwek* (S. 200) gleichfalls lehrt, dafs die Wissenschaft eigentlich nichts begreifen kann, und es ist dann nur ein schales Wortspiel, noch von „eigentlicher Wissenschaft" zu reden.

Doch der Verfasser meint, dafs es für die von ihm so genannte eigentliche Wissenschaft vornehmlich „auf die subtileren „Abstractionen, ohne die man überhaupt nicht eigentlich philoso„phiren kann", ankomme. Freilich wohl sind für den Ausbau der Philosophie auch subtile Abstractionen nöthig, aber alle Subtilität ist leere Hohlheit, wenn sie nicht an und durch den wesenlichen, substantiellen Inhalt alles Erkennens und Denkens gegeben wird, welchen *Bouterwek* der Wissenschaft ganz ab-

spricht, da selbige in Ansehung des Gedankens: Gott, vor einem Gefühle verstummen soll. Der Verfasser hat hier wohl vorzüglich seine sogenannte Idee des Absoluten im Sinne, welche nach ihm, als solche eine bloſse Abstraction im gemein-logischen Sinne, das ist, eine inhaltleere, nichtige Allgemeinheit ist (222, 328 f, 791, 807), welche ihren Inhalt erst wieder durch eine andere gleichfalls inhaltleere bloſs formale Abstraction, durch die Idee der Vollkommenheit erhalten soll (501 f, 792 f.), welcher Gedanke der Vollkommenheit indeſs selbst sich ins Unbegreifliche (S. 382 B.) in ein „unbeschreibliches Gefühl verliert“, (S. 263 f. B; vgl. hier S. 223 f.) und nur dadurch von der Ahnung eines wesenhaften Inhaltes erhellet wird, daſs der *endliche* Inhalt des menschlichen Bewuſstseyns, durch allerlei anthropomorphische und anthropopathische Vorstellungen und Wendungen, auf eine gänzlich unwissenschaftliche Weise jenem Gefühle, und dem sich darin „verlierenden“ Gedanken untergeschoben wird. Daſs dieſs der Gang ist, welchen *Bouterwek* in dieser Schrift nimmt, wird die folgende Darstellung zeigen. — *Bouterwek* kennt übrigens, sowie *Jacobi*, nur die formale, lediglich verallgemeinernde, oder, wie sie es nennen, „entsinnlichende“ (349, vergl. 187) Abstraction, welche sich ebendeſshalb nur zu immer weiteren, immer mehrer und umfassenderer Wesenheiten entleerten Allgemeinbegriffen erhebt. Diese gemeinhin vorzugsweis so genannte Abstraction kommt zuletzt bei dem bloſsen Gemeinbegriffe eines Dinges, eines Etwas überhaupt an, „unter“ welchen dann auch sogar der Begriff des Absoluten, ja Gottes gestellt wird. Der bloſs formale abstracte Begriff des Absoluten aber, als solcher, ist ohne allen Inhalt, und behauptet keinen Inhalt; und eben diese Inhaltlosigkeit und Unbestimmtheit nöthiget den denkenden Geist, durch weitere Analyse den Inhalt zu suchen, woran auch jener bloſs formale Begriff des Absoluten seine We- 16
senheit hat. Ganz verschieden von dieser mit Ungebühr vorzugsweise logisch genannten Abstraction ist die eigentliche Abstraction, welche den Inhalt, und an dem Inhalte auch die Form befaſst; sie erhebt sich vom individuellen, unendlich-bestimmten, concreten Einselnen der Wirklichkeit, stetig aufsteigend, und zugleich zur Seite sich verbreitend, zu immer höherem Wesenlichen, nicht von dem Unterenthaltenen selbst, noch von seiner Endlichkeit absehend, sondern nur jede Grenze der Endlichkeit sofern sie Schranke ist, überschreitend. Diese wesenliche Abstraction nimmt also den ganzen Inhalt des Besondern und Einselnen mit hinauf, dasselbe in immer höherem Ganzen, in immer höherem Lichte erkennend, und gelangt mithin nicht zu bloſs formalen, inhaltleeren Allgemeinbegriffen, sondern zu den wesen-

haften Gedanken der Vernunft oder des Geistwesens, der Natur, der Menschheit, als enthalten in und durch den Einen Grundgedanken Gottes als des wesenhaften Absoluten. — Das Vorurtheil, dafs die Wissenschaft nur den Weg der formalen Abstraction gehen solle und könne, welches *Bouterwek* mit *Jacobi* *) theilt, sehen wir als einen Hauptgrund ein, der Beide verhindert hat, den reinen und ganzen Gedanken: *Gott*, *als das wesenhafte Absolute*, kurz, als *Wesen*, als den vom Gefühle ganz unabhangigen, selbständigen, selbstgewissen, einsigen Grundgedanken der Wissenschaft, zu finden und anzuerkennen. Daher meinen Beide, ihre Gegner, die von ihnen sogenannten neuen Absolutisten, haben ebenfalls, so wie sie, auch nur den hohlen, leeren durch formale Abstraction gebildeten Allgemeinbegriff des Absoluten im Sinne, und wollen aus diesem die Wissenschaft der Philosophie hervorzaubern; — und Beide fechten daher ungehindert in die Luft, da gerade im Gegentheil bei den von ihnen bestrittenen Denkern lediglich von dem Einen unbedingten Wesen, von Gott selbst, unter dem Namen des Absoluten, die Rede ist **).

17 Wenn wir ferner allerdings behaupten, dafs der zerstreute Geist vom vorwissenschaftlichen Bewufstseyn anhebend, auf dem analytischen Wege der erwähnten wesenhaften, nicht aber jener inhaltlosen blofs formalen, Abstraction sich zu dem Bewufstseyn erhebe, worin er Gottes im reinen Erkennen und Wissen inne wird, und somit die in sich selbst gewisse Wissenschaft beginne: so sagen wir damit dennoch nicht, dafs diese analytische Abstraction der Erkenntnifsgrund oder Erweisgrund des Einen unbedingten, in sich selbst gewissen Gedankens: Gott, seye, und eben so wenig, dafs die endliche Vernunft dieses Gedankens Entstehung im endlichen Bewufstseyn sich selbst als endlicher Vernunft zuzuschreiben habe. Sondern jener ganze analytische Gang ist nur das in der Endlichkeit des menschlichen Geistes mitgegründete Hülfsmittel, sich zu der daraus unerklärlichen Wieder-

*) Man sehe hierüber: Dessen Werke, im III. Bande, S. 416 f. womit seine Behauptung verwandt ist, dafs lebendige Philosophie nur Geschichte sey (B. IV, Abth. 1, S. 231 — 234), so wie jene, dafs es keinen reinspeculativen Weg zur Wissenschaft gebe (Vorrede zu B. IV. S. XXXIX.) Da dieses Vorurtheil weit verbreitet ist, so wurde es für zweckmäfsig erachtet, im Folgenden (129, 813, 306, 333) uns bestimmter darüber zu erklären.

**) Man sehe hierüber z. B. *Schelling's* ausdrückliche Erklärung in seinem *Denkmal der Schrift Jacobi's* etc. S. 113 Note *) wo er sagt, dafs er früher, schon in der ersten Darstellung des Systemes (in der Zeitschr. f. specul. Physik, II. Bds, 2 Heft, 1801) unter der *absoluten Identität Gott* verstanden. Schon in der Schrift: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtischen Lehre braucht *Schelling* die Worte: das Absolute, und: Gott, gleichbedeutend.

erinnerung des Grundgedankens: Gott, von Seiten der Endlichkeit vorzubereiten und geschickt zu machen, damit das subjective Hindernifs beseitigt werde, welches veranlafst, dafs die Erkenntnifs Gottes, deren Licht infolge einer höheren ewigen Verursachung Gottes in jeden endlichen Geist hereinscheint, vom endlichen Geiste nicht gesehen werden kann; — diese ganze analytische Erhebung ist wie das allmählige Eröffnen des Auges des Geistes, wozu die immer heller dämmernde Ahnung Gottes anreizt.

Sollte daher eingewandt werden, dafs auf jenem wissenschaftlichen Wege der analytischen Erhebung des Geistes in die reine Erkenntnifs Gottes, als des absoluten Wesens, dennoch nur der Gedanke eines blofsen Inbegriffes, Aggregates oder Productes, aller Wesen und aller Wesenheiten, nicht aber der ganze, ungetheilte Gedanke Gottes, gewonnen werde; so zeigt erstlich die Vollziehung jener Vorbereitung gerade das Gegentheil, und wir dürfen uns hierbei auf einen eignen wissenschaftlichen Versuch beziehen *), der, wie unvollkommen er auch, seines aüfseren Zweckes wegen, hingegeben werden mufste, doch ein Abrifs des schon vorhandenen ausgeführten Werkes selbst ist. Dann leuchtet
aber ohnehin ein, dafs überhaupt ein blofses Gesammtganze, eine 18
blofse Totalität, als Summe, als Product, oder sonstwie gedacht, für sich allein nicht gedacht werden könne, aufser als an, in und durch *Wesen*, welches vor und über der Gesammtheit seyend, auch die Gesammtheit, auch die unbedingte Totalität ist. — Hauptsachlich aber ist zu beachten, dafs der Gedanke: Gott, als das absolute Wesen, nicht aus irgend einem andern Gedanken, mithin auch nicht aus irgend einer Abstraction hervorgeht, sondern dafs derselbe allen andern Gedanken, auch allen Abstractionen an sich zum Grunde liegt, und zugleich der ewige Grund der Möglichkeit aller anderen, das ist aller in irgend einer Hinsicht endlichen, Gedanken ist; dafs mithin der reine, ganze Gottgedanke an sich, wenn schon bewufstseynlos, auch dem gemeinsten menschlichen Bewufstseyn, dem Triebe nach gewisser Erkenntnifs, auch jener analytischen Erhebung und dem stufenweisen Fortschreiten derselben, ewig zum Grunde liegt, und

*) Abrifs des Systems der Philosophie, I. Abth. 1825. [*Defsgleichen: Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828, *bes. S.* 208 — 227, 311; *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft in ihrer Beziehung zum Leben, nebst einer vergleichenden und würdigenden Darstellung der Geschichte der Philosophie, vornehmlich der neuern deutschen Systeme, von Kant, Fichte, Schelling, Hegel und der Lehre Jacobi's, S.* 151—167; *Vorlesungen über die analytische Logik und die Encyclopädie der Philosophie*, 1834, S. 402 — 413].

zwar nicht blofs als bedingender, sondern als die Wesenheit selbst setzender, constitutiver Grund. Ferner ist zu erwägen, dafs der Grundgedanke: Gott, sowohl zuhöchst in der Vernunft allem endlichen Erkennen vorangeht, als auch zunächst in der sinnlichen Wahrnehmung; dafs dieser Gedanke durchaus keine Abstraction, weder eine subtile noch nicht-subtile, ist, sondern selbst erst alle Abstraction, alle echte, gehaltige Subtilität begründet und möglich macht, mithin auch weder durch eine Abstraction, noch durch eine Subtilität errungen werden kann.

Mit den soeben vorlaüfig geschilderten Grundvorurtheilen *Jacobi's* und *Bouterwek's* fällt das ganze darauf gegründete Raisonnement über Wissenschaft, Glauben und Gefühl, und über das Verhältnifs derselben unter sich und zum Leben dahin; und es ist eine Hauptabsicht unserer Beurtheilung der *Bouterwek'schen* Ideen, dieses darzuthun. *Jacobi* zwar vermeint, sich in einen der Wissenschaft unzugänglichen Ort gerettet zu haben *), und nach unserem Verfasser verliert sich der wissenschaftliche Gedanke ebenfalls in einem unaussprechlichen Gefühle (223 f., 247 f.) Aber es giebt keinen verborgnen Ort, wohin sich ein *endlicher* Geist vor der Wissenschaft zurückziehen könnte, deren göttliches Licht Alles durchdringt und deren Licht kein noch so geheimer Ort zu scheuen, kein noch so geheimes dem göttlich Guten und Schönen geweihtes Streben und Wirken zu fürchten hat. Wo sich der Gedanke des Einen Sterblichen in Dunkel verliert, da sehen des Anderen geübtere Augen noch klar; das Licht, welches den Einen blendet, begrüfst ein Anderer als Geistesdämmerung der nahenden Sonne der Wahrheit. Der menschliche Geist forschet auch in die Tiefe der Gottheit, und diefs ist sein hohes, göttliches, von Gott selbst ihm verliehenes Vorrecht, welches, mit heiliger Scheu vor Gott und vor Gottes Wahrheit auszuüben,
19 ihm Gott selbst ewig gebietet. Dieses Urtheil ist von Dem, was uns zu leisten vergönnt oder versagt ist, gänzlich unabhängig; es besteht, und wird auch an *Jacobi* und *Bouterwek* erfüllt werden, wenn auch unsere Kritik, in dieser Hinsicht gar nichts leistete. Die fortschreitende Entwickelung der menschlichen Vernunft wird durch die gelungene Wissenschaft die Behauptungen aller Deren zu Schanden machen, welche unbefugt, weil ohne und aufser dem Ganzen der Wissenschaft, dem menschlichen Geiste

*) „„Da ich das Bewufstseyn des Nichtwissens für das Höchste im Menschen, „„und den Ort dieses Bewufstseyns für den der Wissenschaft unzugäng- „„lichen Ort des Wahren halte, so mufs es mir an *Kant* gefallen, dafs er „„sich lieber am System als an der Majestät dieses Ortes versündigen „„wollte."" *Jacobi's* Werke B. III. S. 5. Vergleiche hier S. 170, 308, und *Schelling's* Denkmal etc. S. 58.

selbst vermessen Grenzen zu stecken wähnen, indem sie ihren eignen Zustand zum allgemeingültigen Maſse machen.

Wenn wir ferner die selbständige Wesenheit der Grunderkenntniſs Gottes, auch als Principes und Inhaltes der Philosophie, anerkennen, und die angemaſste Autorität des Gefühles über dieses Erkennen zurückweisen, so wird deſshalb die Wesenheit des Gefühles überhaupt, zuerst aber des Gottgefühles, von uns nicht weniger erkannt und anerkannt; das Gottgefühl geht uns nicht in der Gotterkenntniſs unter, sondern es geht uns vielmehr mit der Gotterkenntniſs zugleich, und von selbiger untrennbar, auf, wie die Sonnenwärme mit dem Sonnenlichte. So wie wir wissen, daſs die Gotterkenntniſs des endlichen Geistes ihren ewigen Grund und Ursprung in Gott selbst, als der ewigen Ursache hat, so erkennen wir dieſs auch in Ansehung des Gottgefühles, worin die endlichen Vernunftwesen Gottes inne sind. Auch wir erkennen die unbedingte Autorität des Gottgefühles über alle Gefühle die in irgend einer Hinsicht endlich sind, an, und behaupten, daſs das Gottgefühl und die Gotterkenntniſs, in demselben heiligen Grunde, in Gott selbst, ewig verursacht, nicht hoch noch tief stehen gegeneinander, sondern miteinander in gleicher Würde bestehen, und unter sich in ewiger ganzer Uebereinstimmung sind nach ihrem ganzen Inhalte. Die Gotterkenntniſs ist nicht Grund des Gottgefühles, noch das Gottgefühl Grund des Gotterkennens, sondern beide sind in Gott zugleich, und als untrennbar ewig verursacht. Deſshalb lehren wir auch, daſs überhaupt keine Wahrheit, als solche, mit dem Gefühle streiten könne, das sich auf den Gegenstand und Inhalt dieser Wahrheit bezieht; daſs aber auch ein Gefühl, sofern es wesenhaft und rein seyn soll, keiner erkannten Wahrheit widerstreite; und daſs es daher ein wesentlicher Theil der Bestimmung des Menschen seye, daſs das in seiner Gotterkenntniſs enthaltene, und durch selbige ausgebildete System seines Erkennens und Denkens, in reiner, vollstimmiger Harmonie seye mit dem in dem Einen Gottgefühle gegründeten und belebten Systeme seiner Gefühle *). Gleichwohl 20

*) Man sehe hierüber: Urbild der Menschheit, S. 3, S. 111 f., S. 308 f. Grundlegung der Sittenlehre, S. 13, 341 ff. 413 f. Abriſs des Systemes der Philosophie, S. 28 f. 33, §. 4. [*Ferner: Vorless. üb. d. System*, S. 229 ff, 378—388, 480 ff, 490—498, 538—546; *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, S. 100—123, 167—172, 523—533; *Vorless. üb. d. Logik*, S. 478—482]. So wenig verkenne ich die selbständige Wesenheit des Gefühles, daſs vielleicht gerade mein Anerkennen desselben, sowie die Stelle, welche ich dem religiösen Glauben im Verhältnisse zu dem religiösen Wissen anweise, es mitveranlaſst hat, daſs ein übrigens achtbarer Denker, *Rixner*, in seiner Geschichte der Philosophie ([*erste Ausgabe*] III. Band, S. 329 und S. 390) meine Denkweise der Jacobi'schen beiordnet, und mich

behaupten wir, dafs der Gedanke an eine Religionsphilosophie, ja streng genommen sogar der Gedanke einer Vernunftreligion, solange aufgegeben werden mufs, als man jene angebliche Autorität des Gefühls oder der fühlenden Vernunft, über die erkennende Vernunft annimmt, und behauptet, dafs die eigentliche Wissenschaft vor dem ihr ihren Inhalt verleihenden Gefühle verstummen müsse. Der Verfasser zwar sagt: „eine Philosophie, „die sich dieses Ausspruches nicht schämt, mufs sich bekanntlich „gefallen lassen, *Gefühlsphilosophie* gescholten zu werden. Sie „darf aber lächeln zu einem Spottnamen, der entweder gar keine „vernünftige Bedeutung hat, oder nur den Lehren der Schwär„mer gebührt, die zu philosophiren glauben, wenn ihre Gefühle „ihren Verstand verdunkeln.“ Wird nun der Name *Gefühlsphilosophie*, der Bildung des Wortes zuwider, als ein Vorwurf verstanden, das ist zur Bezeichnung einer angeblichen Philosophie, die die Wahrheit von dem Gefühle abhangig macht, und aus dem Gefühle herzuleiten und zu gewinnen wähnt, angewandt; so könnte es, den klaren Bekenntnissen unseres Verfassers zufolge nicht befremden, auch seine Denkweise damit bezeichnet zu sehen, da er lehrt (S. VIII, B., hier S. 13), dafs das Gefühl eine *höhere* Autorität über der Wissenschaft hat, die menschliche Vernunft eigentlich *nichts* im Absoluten begreifen kann, dafs der Gedanke Gottes als des allervollkommensten Wesens sich in ein mystisches, unaussprechliches Gefühl *verliert*, und sich in mehrere Vorstellungen zertheilt (661), dafs der menschliche Verstand den heiligen Urgeist nur wie ein Licht aus einer dunkeln Ferne erkennt (S. 415 B.); und es leidet daher keinen Zweifel, dafs er zu philosophiren überzeugt ist, während das Gefühl den Verstand verdunkelt. — Wir machen ihm aber keineswegs daraus einen Vorwurf, dafs er die echte Autorität des Gefühles gegen die Anmafsungen unrichtig begonnener und unvollendeter Speculation behauptet und rechtfertigt, sondern nur Das müssen wir verwerflich finden, dafs er zu der entgegenstehenden Einseitigkeit überspringt, anstatt die selbständige Wesenheit beider, der Gotterkenntnifs und des Gottgefühles einzusehen, und ohne beide in der ganzen den Menschen beseligenden Harmonie zu erkennen, worin sie als selbständige in allseitiger Durchdringung vereint sind.

Dem wahren Sinne des Wortes nach bezeichnet Gefühlsphilosophie die philosophische Erkenntnifs des Gefühles, zugleich

mit *Bouterwek* in dieser Hinsicht in dieselbe Reihe stellt. Mein erstes Wort im Gebiete der Wissenschaft zeigt das Gegentheil. (Dissert. de Philos. et Mathes. notione, Jenae 1802). [*In Rixner's zweiter Ausgabe finden sich ganz veränderte, meist richtige Mittheilungen über Krause's System.*]

auch die Philosophie sofern sie mit dem Gefühl übereinstimmt. Dieses Namens möchte wohl jedes wissenschaftliche Denken werth 21
seyn. Den Ehrennamen der Gefühlsphilosophie zu einem „Spottnamen“ herabzubringen, ist eben so unstatthaft, als den der Naturphilosophie im Sinne des Vorwurfs anzuwenden, wie *Jacobi* und die ihm Gleichdenkenden beständig thun *). Zu einem Spottnamen mag man lächeln; aber die Sache im Auge, würde das Lächeln vergehn, wenn jene Denkart, die das Gefühl über das Erkennen und Wissen setzt, und das Erkennen aus dem Gefühle sogar herzuleiten wähnt, sich selbst begriffe, und die Greuel und Scheusale beherzigte, welche eben dadurch über die Menschheit gekommen sind, und, nachdem sie zumtheil durch Wissenschaft verscheucht worden waren, mit neuer Wahnwuth wieder hervorzubrechen drohen, sobald die Lehre befolgt wird, daſs Erkenntniſs überhaupt, und religiöse Erkenntniſs insbesondre dem Gefühle untergeben seyn, vor dem Gefühle verstummen, aus dem Gefühle Inhalt, Richtung, Befugniſs und Rechtfertigung erhalten soll. Daſs weder *Jacobi*, noch *Bouterwek* die geringste Ahnung davon haben, der Unvernunft zu dienen, und die Zwecke der Finsterniſs zu befördern; daſs Beide als redliche Freunde der Vernunft und des Fortschreitens im göttlich Guten, vielmehr das Gute im Auge haben, ist unsere reine Ueberzeugung. — Aber hier handelt es sich nicht über Das, was in reinem Herzen beabsichtet wird, sondern über Jenes, was, der Natur der Sache, dem Inhalte der mitgetheilten Lehre nach, für die Menschheit daraus folgen *muſs*, wenn diese Lehre angenommen und befolgt wird. Dieſs ists, weſshalb wir den Leser zu Prüfung der in *Bouterwek's* Schrift vorgetragenen Lehre einladen.

*) Man sehe die Erklärungen *Schellings*, in der Zeitschrift für spec. Physik, II. B. 2 H. S. VIII., Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 16 — 20.

U e b e r s i c h t

des

Inhaltes der zu beurtheilenden Schrift, nebst einigen Bemerkungen über die Anlage und Einrichtung derselben.

22 *Die erste Abhandlung: problematische Ansicht der Religionen und ihres Verhältnisses zur Philosophie*, stellt in der Form vorläufiger Wort- und Sacherklärungen den ganzen Inhalt der Lehre übersichtlich dar.

Die zweite Abhandlung: die Wissenschaft und der Glaube in ihrer Beziehung auf die Religion, soll nach den Momenten: Vorstellungen, Sinnlichkeit, Gefühle, Vernunft, Verstand, Wissenschaft, Beweisen, Ideen, die Idee des Absoluten, Wahrheit und Wirklichkeit, eine Grundlage zur polemischen dritten, und zur vierten Abhandlung abgeben.

Die dritte Abhandlung: der Atheismus, der Pantheismus und der Hylozoismus, soll der Ansicht des Verfassers vom reinen Theismus die Stelle bereiten.

Die vierte Abhandlung: der reine Theismus, ist zugleich eine Darstellung des „wahren *Vernunftmysticismus.*"

Schon aus dieser kurzen Inhaltangabe erhellet, daſs der Verfasser sein Werk mit geschichtlichen Darstellungen verwebt hat; dieſs ist jedoch nicht nur in der dritten Abhandlung, sondern durchgängig geschehen, vorzüglich um Gelegenheit zu Streitreden zu nehmen, wodurch der Verfasser den Gegenstand aufzuhellen, und seinen Lehren mittelbar den Eingang zu erleichtern hofft. Aber das Polemische erschwert allemal die Darstellung und das Verständniſs der eignen Lehre, welche zuvor zusammenhangig und unzertheilt vorliegen müſste, um die Würdigung der entgegen-

stehenden Lehren im Geiste des Verfassers verstehen zu können.
Hätte es dem Verfasser gefallen, eine selbständige Darstellung
seiner Lehre vorauszusenden, und darauf die Kritik des wissen-
schaftlichen Sprachgebrauchs, und der ihm entgegenstehenden
Systeme folgen zu lassen, so würde er in beiderlei Hinsicht sei-
nem Ziele näher gekommen seyn. Aufserdem gehört überhaupt
solche Polemik mehr in strengwissenschaftliche Schriften, als in
ein Werk, welches, wie der Verfasser selbst erklärt, auch für
Nichtphilosophen bestimmt ist, wovon die wenigsten die Schrif-
ten der Denker, deren Lehren bestritten werden, zu lesen ver-
mögen. Allen diesen Lesern wird eigentlich gegen die anderen
Systeme ein blofses Vorurtheil beigebracht, welches sie in ein
begründetes Urtheil der eignen Einsicht weder verwandeln kön-
nen, noch gröfstentheils wollen. Vermöge dieses Vorurtheiles
aber lassen auch Mehre von den Wenigen, die es vermöch-
ten, die Schriften der bestrittenen und des Atheismus und Pan-
theismus beschuldigten Denker ungelesen, und bleiben viel- 23
leicht gerade mit Gedanken unbekannt, denen sie Licht in Sa-
chen der Religion verdanken könnten. Unser Verfasser meint
freilich daran ein gutes Werk zu thun, dafs er seine Gegner
auch vor Laien, wie er meint, in ihrer Blöfse darstellt. Ich
halte aber diefs weder für gerecht noch für zweckmäfsig, noch
für ausführbar; denn durch zerstreutes kritisches Stückwerk kön-
nen so tiefgedachte Systeme, als diejenigen sind, die der Verfasser
bekämpft, nicht abgefertigt werden. Wir dagegen bestimmen
diese unsre Kritik lediglich für Philosophen, denen es ohnehin
allein zukommt, für die haltbare Grundlage der Religionsphilo-
sophie zu sorgen, und einen jeden von einem Philosophen dar-
gebrachten Beitrag dazu zu würdigen. Wenn dennoch gebildete
Laien in der Philosophie unser Buch zur Hand nehmen sollten,
so dürfen wir nicht darauf Anspruch machen, von ihnen durch-
gängig, und mit leichter Mühe, verstanden zu werden.

Der Verfasser meint ferner, durch vorlaüfige Wortbestimmungen die Bahn zu brechen. Diefs ist aber ein erfolgloses Beginnen, weil echte, gründliche Worterklärungen aufser dem Zusammenhange der wissenschaftlichen Einsicht weder aufgefunden noch verstanden werden können, und weil dagegen im wissenschaftlichen Zusammenhange, ohne vieles Hin- und Herreden, der Sinn der Worte, wie von selbst, klar vor die Seele tritt. Da nun dabei die Wortbestimmungen des Verfassers nicht immer auf einer gründlichen Einsicht in den Geist der deutschen Sprache, noch auf einem Ueberschlage des ganzen deutschen Sprachschatzes, und auf einer richtigen Würdigung des Sprachgebrau-

ches zu beruhen scheinen, so kann die vorlaüfige Erklärung seines Wortgebrauches um so weniger nützlich seyn.

Das Buch würde daher, nach unsrer Meinung zweckmäſsiger angeordnet seyn, wenn die Abhandlungen in umgekehrter Ordnung folgten; wenn der Verfasser zuerst seinen Theismus erklärt hätte, worin doch die Gründe und Rechtfertigungen aller einselnen Behauptungen der vorhergeschickten Abhandlungen enthalten seyn müſsten; statt daſs sich die vierte Abhandlung bei der von ihm beliebten Anordnung auf Behauptungen beruft und stützt, die in den ersten drei Abhandlungen zerstreut vorkommen, worin sie doch nur eben behauptet, nicht aber bewiesen sind, noch bewiesen seyn können. Doch wir folgen der vom Verfasser angenommenen Ordnung, da es uns nicht ziemt, sie umzustellen.

Kritik der ersten Abhandlung

oder

„der problematischen Ansicht der Religionen
„und ihres Verhältnisses zur Philosophie.“

„(S. 1 — 66).“

Der Verfasser erörtert „vorlaüfig" den Begriff: Religion, 24
und bemerkt, daſs man dabei nicht abweisen könne die Frage: „was nennst du Gott oder Götter. Denn der Unterschied zwi„schen einem Jupiter und dem Gotte der Christen ist doch so „groſs, daſs von jenem Gotte nicht viel übrig bleibt, wenn man „alles nach christlichen Begriffen Ungöttliche von ihm abzieht." Es ziemt sich aber nur von dem Unterschiede zwischen dem Gedanken Gottes unter dem Bilde des Jupiters und dem Gedanken Gottes nach der Denkweise des Christenthumes zu reden. „Auch „die neuesten Pantheisten in Deutschland", setzt der Verfasser hinzu, „nehmen es übel, wenn man sie Atheisten nennt; denn „in ihrer Sprache heiſst ja ihr absolutes, und sich seiner selbst „nicht bewuſstes All-Eins, oder zuweilen auch eine gewisse Mo„dification dieses All-Eins, wie bei *Spinoza*, Gott." Wir können die Denkart nicht billigen, der es sogar nichts kostet, bei jeder selbst herbeigezogenen Gelegenheit, die Mitgenossen des wissenschaftlichen Berufes mit einer Beschuldigung zu belegen, welche den religiösen und sittlichen Ruf derselben bei der nichtforschenden Menge, und sofern jene Beschuldigung als gegründet angenommen wird, auch in den Augen der Besten beflecket und vernichtet, und die Leidenschaften der Einselnen, wohl gar die öffentliche Gewalt, wider sie in Bewegung setzt. Zudem ist diese Beschuldigung wider neuere Philosophen nicht einmal gegründet, sowenig als von *Spinoza*, der die Eine unendliche Substanz selbst, keinesweges aber irgend eine Modification derselben, Gott nennt. Zum mindesten ist aus solchen Beschuldigungen ein ungerechter Leichtsinn zu erkennen, welchen sich auch *Jacobi*, den man wegen seines sanften Characters und liebevollen Herzens so sehr rühmt, hat zu Schulden kommen lassen. — *Bouterwek* behauptet, daſs jeder Denker im Wesenlichen oder in der Hauptsache und in den Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus übereinstimmt, welcher der Gottheit nicht, oder noch nicht, Bewuſstseyn *nach menschlicher Weise* zuschreibt, er mag nun andere Grundwesenheiten Gottes noch so bestimmt und klar erkennen, wie Gottes Unbedingtheit, Unendlichkeit, Allmacht und All-

vollkommenheit. Dennoch ist das Selbstbewufstseyn ebenfalls nur Eine der göttlichen Eigenschaften, sowie auch der göttliche heilige Wille; mit diesen Eigenschaften kann die Gotterkenntnifs nicht beginnen, sondern in ihnen kann sie sich erst weiter vollenden. — Mit dem blofsen, angeblich auf dem endlichen Selbstbewufstseyn des Menschen im Verein mit dem Gefühle beruhen-
25 den Bekenntnisse, sowie mit den anthropomorphischen angeblichen Deductionen und Erlaüterungen dieser Eigenschaften Gottes, dergleichen nach vielen Anderen auch *Jacobi* und *Bouterwek* aufgestellt haben, ist nichts gethan; — damit ist es freilich ein gar Leichtes, aber schwer ist die wissenschaftliche Einsicht und Erörterung dieser heiligen Gegenstände, die durchaus nicht anthropomorphisch ist, und auf einem ganz anderen Wege gewonnen wird, als *Jacobi* und *Bouterwek* ahnen. Hätten die Gegner der Jacobi'schen oberflächlichen Denkweise von Gottes Eigenschaften, sich nicht als Philosophen geschämt, diese wissenschaftlich nichtige Art, göttliche Eigenschaften und göttliche Dinge zu betrachten, anzunehmen, so wäre es ihnen ein Leichtes gewesen, auch hierin *Jacobi* und seine Schüler und Anhänger zu erreichen oder auch zu übertreffen.

Zunächst erörtert der Verfasser den Begriff des *Glaubens*, der nach ihm „durch die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „zu einem der verworrensten Begriffe geworden ist." Vielmehr, weil man sich über diesen Gegenstand die verschiedenartigsten, und mitunter sehr verworrenen Begriffe gebildet hat, die man alle mit dem Worte *Glaube* bezeichnet, ist dieses Wort vieldeutig geworden. — Anstatt nun diese Begriffe zu entwirren, und die Bedeutung des Wortes: Glaube, fest zu bestimmen, springt der Verfasser sogleich auf ein Geschichtliches über, da man doch jede geschichtlich angenommene Bedeutung des Wortes: *Glaube*, nur dann sachlich würdigen kann, wenn schon wissenschaftlich erörtert ist, was Glaube ist. „Jener Glaube, von welchem das „apostolische Christenthum ausgegangen ist, und durch den es „sich so weit verbreitet hat, war nicht nur keine unvollkommene „Ueberzeugung, kein blofs historischer Glaube; — — er war „im Gemüthe derer, die sich zu ihm bekannten, die festeste Ue„berzeugung, die sich nur denken läfst; eine Ueberzeugung, die „alle Zweifel niederschlug, und zu einem Heldenmuthe begei„sterte, der keine Marter und den schmählichsten Tod nicht „scheute, um die unerschütterliche Zuversicht, die in diesem „Glauben lag, zu bewähren." Der eigentliche Inhalt dieses Glaubens wird vom Verfasser nicht genannt; die angeführten aüsseren Kennzeichen sind aber lediglich Zeichen einer festen Ueberzeugung, niemals aber ein Beweis für die objective Gültigkeit

des Geglaubten, welche, wenn sie etwas Endliches betrifft aus Gründen eingesehen wird, wenn sie aber den Gedanken: Gott, angeht, als unmittelbar gewifs ersichtlich ist, und die durch nichts Aüfseres, auch nicht durch Ausdauer in Marter und Tod gewifs werden kann oder bestätigt zu werden braucht; während die Würde, und die Wesenheit heiliger Blutzeugen Gottes im Leben der Menschheit, nach Gottes Ordnung des Heiles, ebenfalls in sich selbst aus noch ganz anderen Gründen besteht.

Hierauf wird die Meinung vorgetragen, man habe bis auf *Jacobi* und *Kant* von keinem philosophischen Glauben reden ge- 26
hört, der über das Erkennen und Wissen erhaben seyn solle. Er hat unter Andern den hochachtbaren *Chr. A. Crusius* *) vergessen. Uebrigens wäre es besser, wenn man von einem solchen Glauben in dem Sinne *Jacobi's* und unseres Verfassers auch fernerhin dort nichts gehört hätte. — Allerdings soll auch die philosophische Wissenschaft vom Glauben handeln, aber wissenschaftlich; die Philosophie soll auch gründlich über den Glauben belehren; aber sie kann den Glauben nicht an ihre eigene Stelle setzen, noch ihre Grundwahrheit, ihr Princip, vom Glauben empfangen; vielmehr setzt umgekehrt der Glaube die Ahnung des Principes voraus, welches die Wissenschaft weifs. Auch mein System lehrt den echten Glauben, der aber als vollendet gedacht in der Erkenntnifs Gottes begründet seyn mufs, welche das Eine Wissen ist, und zugleich auch Grund und Anfang, Inhalt und Fortgang der Wissenschaft. Der Philosoph hat den schauenden, wissenden Glauben, alle Anderen aber, deren Bildung sich, in Mitwirkung der Wissenschaft, so weit erhebt, den ahnenden Glauben, der sich zu dem schauenden Glauben verhält, wie Ahnung zur Wissenschaft. **) Wenn das Verhältnifs des Wissens und des Glaubens im Innern der Wissenschaft erkannt wird, dann sieht man ein, dafs die Declamationen wider den „neuesten naturphilosophischen Pantheismus“, denen sich der Verfasser schon hier, und durch diese ganze Schrift bei jeder Gelegenheit mit sichtbarem Wohlgefallen überläfst, auch in Ansehung des Glaubens, den rechten Punkt nicht treffen. Dann sieht man ein, dafs man das absolute Wissen haben könne, ohne „sich des ab„soluten Wissens zu rühmen“ und ohne „die verborgensten Tie-

*) Man sehe z. B. den Abschnitt *von dem vernünftigen Glauben* in Dessen *Anleitung vernünftig zu leben.* (Leipzig 1744, S. 402 — 435).

**) Meine Lehre vom Glauben ist ausgesprochen in folgenden Stellen meiner Schriften: System der Sittenlehre, Bd. I, S. 36, Urbild der Menschheit, S. 4, die drei ältesten Kunsturkunden, I S. LXXXIII; II, 194 — 199; 394 ff. [*Vorless. üb. d. System*, S. 356, S. 552; *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, S. 168.]

„fen des Daseyns, wie das Meer mit einem Eimer, erschöpfen „zu wollen", und dafs man dabei, eben in Kraft des absoluten Wissens den schauenden Glauben haben, und doch in allem Ernste, sowie ich es ebenfalls thue, behaupten könne, „dafs ein „Glaube, *der über dem Wissen stehn will*, nur als ein Erbtheil „der Schwachen erscheine, die den Sinn der absoluten Wissen„schaft nicht zu fassen vermögen", oder vielmehr Derer, die den Sinn der absoluten Wissenschaft noch nicht gefafst haben, ob sie es gleich wohl vermöchten, wenn sie nicht in irrigen Vorurtheilen befangen wären, die sie für Thatsachen der Erfahrung, oder für *a priori* erwiesene Lehrsätze irrigerweise annehmen; insonderheit wenn sie sich von der subjectiven optischen Taüschung zu befreien vermöchten, dafs der kümmerliche Inhalt ihres vorwissenschaftlichen, discursiven, unorganischen Räsonne-
27 ments schon der Inhalt der Wissenschaft der sich selbst erkennenden Vernunft selbst seye. Dann sieht aber der wissenschaftliche Denker zugleich auch ein, dafs die im absoluten Wissen begründete und gebildete Wissenschaft „dem Skepticismus" nie, wie unser Verfasser meint, „die Waffen reicht, die das re„ligiöse Wissen am empfindlichsten treffen;" dafs vielmehr die echte Wissenschaft vom Skepticismus, den sie völlig begreift, und durch die innere eigne That aufhebt, nicht erreicht wird, und dafs erst die echte Wissenschaft auch das echte religiöse Wissen, das von keinem Skepticismus getroffen wird, mithin auch den vollendeten religiösen Glauben, erst möglich macht. Dann wird es der Geist und das Gemüth auch in Wahrheit inne, dafs der Mensch aus dem unendlichen Meere der Liebe und des Lebens Gottes Wasser des Lebens zu schöpfen vermöge, soviel ihm nach der Stufe seiner Lebenentwickelung möglich und nach Gottes Rathschlusse vergönnt ist, ohne dieses ewige Meer erschöpfen zu müssen, oder erschöpfen zu wollen.

Der Verfasser schreibt „der neuesten absoluten Erkenntnifs„lehre" Dinge zu, von denen man garnicht begreift, wie sie durch selbige, *als* absolute Erkenntnifslehre, verursacht, oder auch nur veranlafst, seyn können. — „Und ist nicht", so ruft er aus, „die Frucht der neuesten absoluten Erkenntnifslehre, jener „von der Welt und sich selbst nichts wissende All-Eins-Gott, „an welchem einem religiösen Gemüthe, das des Vertrauens zu „einer göttlichen Vorsehung bedarf, weniger gelegen ist, als an „den Göttern des Heidenthums, die doch wufsten, was sie tha„ten?" Wir leugnen nicht, dafs es gar wohl möglich ist, wenn der Grundgedanke: Gott, nicht rein und ganz gedacht wird, wenn dieser Gedanke unentwickelt bleibt, oder mangelhaft und fehlerhaft entwickelt wird, dafs der Wahn entstehe, Gott als das un-

bedingte, unendliche Urwesen seye sich nicht Sein selbst bewufst, sondern gelange nur in den endlichen Geistern zum Bewufstseyn. Was aber die echte Lehre des Absolutismus betrifft, so stellen wir dieser Frage des Verfassers die Versicherung entgegen, dafs die absolute Erkenntnifslehre vielmehr zu der Einsicht und Anerkennung Gottes als des Einen unbedingt sein selbst in Erkennen, Empfinden und Wollen innigen Wesens, und als heiliger Vorsehung führt, und zwar diefs ohne allen Anthropomorphismus und Anthropopathismus, durch die synthetische, reine Entfaltung des unbedingten Grundgedankens nach dessen Innerem.*)
Auch ich weifs es aus philosophischen Gründen, und habe es 28
auf dem Wege meines Lebens vielfach erfahren, „dafs das religiöse Gemüth des Vertrauens zu einer göttlichen Vorsehung bedarf“, ohne dafs ich diese Einsicht und Erfahrung im Geringsten den Schriften *Jacobi's* und *Bouterwek's*, oder der von ihnen angenommenen Denkart, verdankte; aber ich weifs es auch, dafs dieses, auch noch so tief gefühlte Bedürfnifs kein Beweisgrund seyn kann, und dafs die Erfüllung dieses Bedürfnisses nicht durch den ahnenden Glauben, sondern durch den in der Erkenntnifs Gottes gegründeten, schauenden Glauben, und nicht ohne Gottes Beistand, dem Menschen zu Theil wird.

Ferner verdient gegen des Verfassers Behauptung erwähnt zu werden, dafs die angeblich pantheistische Ansicht, dafs Gott als das Urwesen über der Welt ohne menschenähnliches Bewufstseyn seye, gleichwohl die Annahme einer gleichmäfsigen, über alles Leben entscheidenden, ewigen Gesetzmäfsigkeit, und mithin auch das Vertrauen in Gott, als das Wesen, dessen diese Gesetzmäfsigkeit ist, nicht ausschliefst. Obgleich der echte Absolutismus zu dieser Behauptung Gottes als bewufstseynlosen, und überhaupt als seiner selbst nicht innigen, nicht persönlichen Wesens keinesweges führt, vielmehr an der gehörigen Stelle auch in die Einsicht Gottes als des unbedingt sein selbst im Erkennen, Empfinden und Wollen innigen Urwesens entwickelt wird.

Den „Göttern des Heidenthums“ gesteht dagegen der Verfasser zu viel zu, wenn er meint, sie hätten doch gewufst, was sie thaten; denn darum wissen, dafs man etwas thut, zumal in vermeinter Unterworfenheit unter das Fatum, heifst noch lange

*) Diefs ist bereits gezeigt in meinem System der Sittenlehre, in der Schrift vom Urbilde der Menschheit, und in dem Abrifs der Logik, 1825. [*Vorless. üb. d. System*, 1828, *S.* 376 *ff.*, *bes. Note* **) *zu S.* 386; *S.* 415, *S.* 481, *S.* 489 — 499, *S.* 502, *S.* 538 — 553; *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, 1829; *Vorless. über die analytische Logik und die Encyclopädie der Philosophie*, 1834; *Vorlesungen über die reine Philosophie der Geschichte*, 1834.]

nicht wissen, was, warum und wofür es gethan wird, als worauf
es eigentlich für freie Persönlichkeit ankommt. Im Geiste *Jesu*
würde von diesen angeblichen „Göttern des Heidenthums“, das
ist, von diesen und andern endlich persönlichen ahnenden Gleich-
nifsbildern Gottes gesagt werden, dafs die Menschen diesen ih-
ren Phantasiegebilden Thaten beilegen, von denen diese Menschen
nicht wissen, was es eigentlich für Thaten sind; also nicht wis-
29 sen, was sie ihre Götter thun lassen. — Es gehört zu den Eigen-
thümlichkeiten dieser Bouterwek'schen Schrift, dafs sie sich mög-
lichst an das kirchliche Christenthum anschliefst; ob sie aber bei
den Lehrern desselben, die es ernstlich meinen, und die da wis-
sen, was sie wollen, eine günstige Aufnahme finden werde, steht
dahin, da sie es in den wichtigsten Lehren der Religion, z. B.
über die individuelle Offenbarung, die Unsterblichkeit und das
Gebet, zu keiner bestimmten Entscheidung bringt. — In diesem
Bestreben wird auch hier Folgendes gesagt: „Einen andern Gott“,
als den der angeblichen neusten deutschen Pantheisten, „den Gott
„des Christenthums, oder einen ähnlichen, — denn das Christen-
„thum, das biblische, pantheistisch zu erklären, kann sich nur
„eine alles verdrehende Sophistik erlauben, *) — einen in abso-
„lutem Selbstbewufstseyn über die Welt erhabnen, von der Höhe
„der absoluten Vollkommenheit herab, allgütig und allweise, die
„ganze Schöpfung durchschauenden und regierenden Gott suchte
„die Philosophie seit *Plato*. Die Wirklichkeit dieses und keines
„andern Gottes durch metaphysische Schlüsse zu demonstriren,
„war das Bestreben der christlichen Philosophen, von den Zei-
„ten der Scholastiker an bis auf *Leibnitz* und dessen Schüler.
„Eben dahin zielten die uralten bis auf die neuste Zeit mannig-
„faltig wiederholten Bemühungen der empirischen Physikotheo-
„logen. Aus der Kritik aller dieser Schlüsse ist der neuere
„Atheismus entsprungen.“ Gesetzt dieser neuere Atheismus

*) Nun, pantheistisch in *Bouterwek's* Sinne dieses Wortes ist die Bibel und insonderheit der christliche Theil derselben allerdings nicht; ebensowenig ist aber darin *die* Lehre enthalten, welche *Bouterwek* seinen reinen Theismus nennt. Denn die Grundbehauptung dieser Jacobi'schen und Bouterwek'schen Lehre, dafs die Welt und die Geister in aller Absicht, und erstwesenlich *aufser* Gott, und dafs Gott in allor Absicht *aufser* der Welt, ist durchaus in der Bibel nicht zu finden, worin wir vielmehr den entscheidenden Ausspruch lesen: „in Ihm leben, weben und sind wir“, und worin die wesenliche Einheit und Vereinigung mit Gott, vorzüglich im Evangelium des *Johannes*, ausdrücklich gelehrt wird. So lehren auch die Kirchenväter, vornehmlich *Augustinus*, dafs die Welt und alles, was ist, in und durch Gott ist, und dafs der Mensch bestimmt und fähig ist, seiner ursprünglichen Einheit mit Gott in Gott inne, und in Licht, Liebe und Leben mit Gott wesenhaft vereint zu werden. Man sehe hierüber unten zu S. 679 unsre ausführlichere Anmerkung.

wäre den ihm entgegenstehenden neusten Schulen von *Bouterwek*
nachgewiesen worden, so könnte derselbe doch auf solche Weise
nicht entsprungen seyn. Denn dadurch, dafs alle bisher vorge-
brachte Beweise der Wesenheit und Daseynheit Gottes als unzu-
reichend befunden werden, möchte sich kein besonnener Denker
zu der Behauptung verleiten lassen, dafs Gott nicht ist, und dafs
Gottes Daseyn nicht erkannt werden kann. Nur aber Wer Er-
steres behauptet, dafs Gott nicht ist, darf mit dem Namen eines
Atheisten belegt werden, keinesweges aber der unbesonnene
Denker, der voreilig behauptet, dafs der Mensch Gottes Daseyn
nicht erkennen kann, noch auch der besonnene Forscher, der 30
über diesen Gegentsand sein Urtheil bis zu einstiger Einsicht in
die Befugnifs der Entscheidung zurückhält und aufschiebt; noch
vielweniger aber der wissenschaftliche Denker, der nachdem er
Gott als das Eine, selbe, unendliche, unbedingte Wesen, und
als Grund und Ursache der Welt, des Reiches der Geister und
der Menschheit erkannt und anerkannt, die systematische Ausbil-
dung der Philosophie nur noch nicht bis dahin fortgesetzt hat,
wo in wissenschaftlicher Tiefe und reiner Klarheit auch Gottes
unendliches, unbedingtes Selbstinneseyn, im Erkennen, Empfin-
den, Wollen und Handeln, gleichfalls erkannt wird, und dem es
unmöglich fällt, die Ahnung der Wahrheit hierüber, die sich an
das blofs menschliche endliche Selbstinneseyn hält, mit einer
entfalteten und erwiesenen Lehre der Wissenschaft zu verwech-
seln, oder statt selbiger unterzuschieben. In diesem letzteren
Falle scheinen uns mehre hochachtbare Denker der neueren Schu-
len seit *Kant* zu seyn; und gerade Diefs hat ihnen zumeist den
unverständigen Vorwurf des Atheismus zugezogen.

Wenn ferner gesagt wird, „*Kant* und *Jacobi* hatten densel-„ben Begriff von Gott wie *Plato*, die *Scholastiker* und *Leibnitz*", so wäre dabei gar Vieles zu erinnern; denn das wesenhaft Seyende (*ὄντως ὄν*) *Platons* ist sehr verschieden von *Kant's* Ideal der reinen Vernunft, „welches (als *ens realissimum*) als ein Inbegriff aller Möglichkeiten gedacht wird, alle Mannigfaltigkeit der Dinge aber nur als eine ebenso vielfältige Art den Begriff der Realität, der ihr gemeinsames Substratum ist, einzuschränken, sowie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind." *) Für *Jacobi* aber war es allerdings leichter, die Kant'ische Kritik der reinen Vernunft unter dem nichtigen Vorwande als seye sie „ein logischer Traum" zu verwerfen, als diesen hellsehenden Denker in seiner Geistestiefe zu erreichen, und mit wissenschaftlicher Klarheit die Stelle nach-

*) *Kant's* Kritik der reinen Vernunft (1818) S. 449.

zuweisen, bis wohin seine Einsicht gereicht hat, und wo bei ihm das eigentlich Wissenschaftliche zu Ende geht. Freilich eine so sinnlose Behauptung, als die vom Verfasser erwähnte Behauptung *Jacobi's*: „daſs eine durchaus consequente Metaphysik, die „vom Begriffe des Urwesens ausgeht, nothwendig, wie die Meta-„physik des *Spinoza*, ein System des Pantheismus“, versteht sich im *Jacobi'schen* Sinne dieses Wortes, „werden müsse; daſs die
31 „Ueberzeugung von der Wirklichkeit eines absoluten und mora-„lisch heiligen Vernunftwesens, das der Urgrund aller Möglich-„keit ist, eine unmittelbare sey, die *Jacobi* Glauben nannte;“ eine solche Behauptung konnte ein *Kant* nicht machen; sie erregte ihm Grauen, als er sie geschichtlich vernahm. Denn ihm war offenbar, daſs vermittelte und untergeordnete, übersinnliche Begriffe, wie: *wirklich*, *moralisch*, *heilig*, *Vernunftwesen*, *Urgrund*, *Möglichkeit*, nur mittelbar im Ganzen der wissenschaftlichen systematischen Speculation verstanden, ergründet und eingesehen werden können. Er sahe mit Klarheit die Abgründe des Verderbens, an deren Rand diese von *Jacobi* erneuerte Denkart, wenn consequent durchgeführt und angewandt, den Menschen und die Menschheit verleiten muſs, so wie selbige allemal, nach dem Zeugniſs der Geschichte, dahin gebracht hat, wo ihr gefolgt wurde. *Schelling* *) behauptet mit Recht, „daſs *Kant* nach dem Zusammenhange seiner Denkweise jenes“ auch vorhin von unserm Verfasser angepriesene „Resultat des *Jacobi'schen* Philosophirens“ vielmehr verabscheuen muſste, und daſs er diesen Abscheu bereits im J. 1786 in der für die Einsicht in das ganze Jacobi'sche Treiben sehr bedeutenden Abhandlung: *was heiſst sich im Denken orientiren*, öffentlich erklärt hat, wo er sagt: „„Wenn der Ver-„„nunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, „„als das Daseyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zuste-„„hende Recht, *zuerst* zu sprechen, bestritten wird, so ist aller „„Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite „„Pforte geöffnet. Und doch scheint in der *Jacobi'schen* und „„*Mendelsohn'schen* Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiſs „„nicht recht, ob bloſs der Vernunfteinsicht und des Wissens, „„oder auch sogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die „„Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein Jeder nach „„seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe „„auf das Letztere schlieſsen, wenn man den spinozistischen Be-„„griff von Gott als den einsigen mit allen Grundsätzen der Ver-„„nunft stimmigen und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt „„sieht. Denn wenn es sich gleich mit dem Vernunftglauben

*) In dem mehrerwähnten Denkmal der *Jacobischen* Schrift, S. 38.

,,,,ganz wohl verträgt, einzuräumen: daſs speculative Vernunft ,,,,selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir uns ,,,,Gott denken müssen, einzusehen im Stande sey; so kann es ,,,,doch mit keinem Glauben, und überall mit keinem Fürwahr- ,,,,halten eines Daseyns zusammen bestehen, daſs Vernunft gar ,,,,die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehe, und dennoch ,,,,aus andern Quellen die Wirklichkeit desselben erkennen könne““. ,,,,Männer von Geistesfähigkeiten“, so redet *Kant* ebendaselbst 32
den *Jacobi'schen* Anhang an, ,,habt ihr auch wohl überlegt, wo ,,,,es mit euren Angriffen auf die Vernunft hinauswill?““ Freilich hat *Jacobi*, in seinen letzten Schriften, diese seine Behauptungen als Grundbehauptungen der Vernunft selbst geltend zu machen gesucht; aber der auf die Sache selbst gerichtete Forscher wird sich durch diese Umgestaltung des Jacobi'schen Sprachgebrauches nicht taüschen lassen, so wenig als uns *Bouterweck's* Behauptung, die Erhabenheit des Glaubens über das Wissen sey Resultat der sich selbst erkennenden Vernunft, verblenden darf.

Führwahr es ist ein leichtes erfolgloses Spiel, welches *Jacobi* getrieben, von allem möglichen Vermittelten, wie von den vorhin genannten vermittelten Begriffen, eine unmittelbare Ueberzeugung, unter dem gemisbrauchten Titel des Glaubens, wohl gar des Vernunftglaubens, vorzuspiegeln; ein Spiel, das an beliebiger Stelle, das heiſst an sich eigentlich nirgends, anfangt und endet.

Was der Verfasser über *Kant's* ,,von ihm selbst sogenannten ,,*moralischen Beweis* des Daseyns Gottes“ beibringt, bedarf einer genaueren Bestimmung. Nicht einen moralischen theoretischen *Beweis* vom Daseyn Gottes wollte *Kant* liefern, den er eben so wie jeden andern Beweis davon würde verworfen haben, sondern ein praktisches Ersatz- und Ausschlagsmittel für die nach seiner Meinung in theoretischer oder speculativer Vernunft unentschiedene Waage der Vernunftgründe, wollte er anzeigen *). ,,Aber ,,*Jacobi*“, setzt hier der Verfasser hinzu, ,,schien der Vernunft ,,selbst Hohn zu sprechen, weil er ihr das Recht absprach über ,,Seyn und Nichtseyn in der letzten Instanz durch Schlüsse zu ,,entscheiden.“ Hätte *Jacobi* nur Dieſs behauptet, so wäre ihm die Möglichkeit geblieben, die absolute Erkenntniſs anzuerkennen, wie *Platon* und *Aristoteles*, wie *Spinoza* und *Schelling*, und einzusehen, daſs die speculative Vernunft des Menschen, wenn sie zur Erkenntniſs Gottes, und zu Uebereinstimmung mit Gott als

*) Man sehe besonders seine Lehre *von der Beschränkung der Gültigkeit des moralischen* Beweises (Krit. d. Urtheilskr., §. 88); und vergl. Krit. d. r. V. 1818, S. 492, 495.

der unendlichen Vernunft, gelangt ist, in sich selbst ganz, selbständig und befriedigt *ist*, und einer Aushülfe von Seiten des Gemüthes und Gefühles, in Form eines Glaubens, weder bedarf noch fähig ist. Wir wollen aber deſshalb, weil seine Meinung eine Grundlage der Schwärmerei ist, weder ihn selbst einen bloſsen Schwärmer, noch seinen durch philosophische Ahnung erhellten Glauben blind nennen; wohl aber steht zu behaupten: daſs er seinen bloſs ahnenden Glauben, der sich gänzlich auf dem Gebiete des vorwissenschaftlichen Bewuſstseyns hält, auf das Gebiet des wissenschaftlichen Erkennens eindrängen wollte, —
33 aus guter Meinung, die ihm freilich Niemand Dank wissen kann, der die selbständige Würde der Wissenschaft, und die Wichtigkeit derselben für die wahren Bedürfnisse der Menschheit, sowie die Gefahren kennt, welche das ganze Leben der Menschheit bedrohen, wenn die höchste Erkenntniſs, mithin die ganze Wissenschaft, von dem Gefühle abhangig gemacht, und zum bloſsen ahnenden Gefühlsglauben herabgesetzt wird.

Unser Verfasser schreibt *Jacobi* einen viel zu groſsen Einfluſs zu, wenn er sagt: „Von dem Punkte, den die religiöse Glau-„benslehre *Jacobi's* bezeichnet, ist der merkwürdige Umschwung „ausgegangen, den die Religionsphilosophie in Deutschland ge-„nommen hat, auſser in den Schulen des neusten Pantheismus.“ — Ich kann ihm hierin nicht beistimmen; schon aus dem Grunde, weil *Jacobi's* Lehre in religiöser Hinsicht so gar nichts Neues enthält, Was nicht seinem Zeitalter, ja schon vielen Geschlechtern vor ihm, bekannt gewesen wäre. Aber, die Lehre vom lebendigen Gott? — als wenn diese nicht damals von allen Kanzeln, und sogar in allen Schulen und Hörsälen der Philosophie in Deutschland gehört worden wäre; unter andern in der ganzen weitverbreiteten *Wolfischen* Schule, sowie in der Schule von *Crusius*, und sogar von *Kant* *). Rechnet man die unstatthafte Anmaſsung ab, die vom Historischen entkleideten Lehrsätze des Volksglaubens, ohne nachgewiesene wissenschaftliche Befugniſs, der Philosophie aufzunöthigen, und sie in unwissenschaftlicher

*) Man sehe z. B. die beiden im Druck erschienenen Collegienhefte von *Kant's* Metaphysik und Religionsphilosophie, aber auch folgende Stellen seiner früheren Schriften; — und Kritik d. r. V. 1818, S. 489, S. 536—538. Dieſs erkennt auch *Jacobi* selbst an (Werke B. III, S. 343). Denn nachdem er diese und andere Stellen aus *Kant's* Schriften hingesetzt, sagt er: „„Ich habe diese Stellen angeführt, um desto nachdrücklicher dabei anmerken zu können, daſs Niemand zu jener Zeit an dem Königsberger Philosophen darum ein Aergerniſs nahm, ihn geringschätzte, — —, weil er lehrte, es sey der wahre Gott ein lebendiger Gott, der wisse und wolle, und zu sich selbst spreche, *Ich* bin der *Ich bin*; nicht ein bloſses *Ist* und absolutes Nicht-Ich.““

Gestalt für Philosophie auszugeben und statt philosophisch entwickelter Lehrsätze unterzuschieben, so bleibt der Jacobi'schen Lehre kein eigenthümlicher sachlicher Inhalt *). Auch das Bestreben, den Glauben in die Wissenschaft als sachbestimmend einzuführen, war nicht neu; lange zuvor hatte *Crusius*, ein Denker, mit dessen Tiefsinn und Scharfsinn *Jacobi* schwerlich die Vergleichung aushält, ohne Erfolg Dasselbe versucht. — Sehr gehaltvoll dagegen wäre das Unternehmen, den Inhalt des religiösen Glaubens, sofern derselbe ewige Wahrheit umfafst, als Wissenschaft, als obersten Theil der Philosophie, als speculative Metaphysik zu entfalten; — Das ist es aber eben, wovon *Jacobi* sogar die Möglichkeit leugnet.

„Wie nahe“, sagt der Verfasser ferner, „der *Jacobi'sche* Begriff vom religiösen Glauben dem apostolisch-christlichen Begriffe
steht, würde sich schon historisch errathen lassen, wenn auch
die innere Uebereinstimmung zwischen beiden, der noch gröfseren 34
Verschiedenheit ungeachtet, weniger ins Auge fiele.“ Dafs *Jacobi*
in Ansehung ewiger Behauptungen mit den Lehren der christlichen Kirche übereinstimmen werde, kann freilich leicht errathen werden, da er diese Lehren, welche er nicht philosophisch selbst zu entwickeln vermochte, in der christlichen Schule und Kirche schon als Kind vernommen hatte; was aber die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren, insbesondere von der göttlichen Ordnung des Heils durch Christus, betrifft, so erwäge man z. B. nur folgende Stellen, um sich zu überzeugen, dafs die christlichen Kirchenlehrer, dafs die *Hamann*, *Claudius*, *Lavater*, und überhaupt die „altgläubigen Bibelchristen (S. 11)“ **) nicht Ursache haben, mit *Jacobi's* Ansicht des Christenthums zufrieden zu seyn. In der zuerst im J. 1812 erschienenen Schrift *von den göttlichen Dingen*, welche im dritten Bande seiner Werke sich wiederabgedruckt findet, sagt *Jacobi* (III. B. S., S. 421). „„Wenn eine kindische Vorstellungsart, nicht auf diese erhabne Weise,“ wie in der gleichzuvor aus *Herder's* zerstreuten Blättern angeführten poëtischen Stelle, „sondern also anthropomorphisirt, dafs „„ein Gott erscheint, eingeschlossen wie der Mensch in eine

*) Man vergleiche die gründliche Abweisung dieser geschichtwidrigen Anmafsung *Jacobi's* und seiner Schule in *Schelling's* Denkmal u. s. w., S. 126 — 136; besonders S. 127. Sie wird schon widerlegt durch die im deutschen Volke sprichwörtliche Betheurung: „„sowahr Gott lebt.““ Was enthalten wohl *Jacobi's* Werke in Ansehung der Lehre vom lebendigen Gott Tieferes als jeder christliche Volks-Katechismus?

**) Als ob es überhaupt andere *Christen* als Bibelchristen geben könnte! Religiöse Menschen wohl, ohne Bibel, oder sonst ein geschichtliches Statut: das Christenthum aber als solches, als individuelle Gestaltung der Religion hat zu seiner historischen Hauptgrundlage die Bibel.

,,,,körperliche Gestalt; ein Gott mit Händen und Füſsen, der ei-
,,,,nes Auges bedarf, um zu sehen, eines Ohres um zu hören,
,,,,eines sinnenden und nachsinnenden Verstandes um zu wissen
,,,,und zu wollen: so erhebt sich wider eine solche Vorstellungs-
,,,,art die Vernunft mit Recht.'''' — — ,,,,Sage auch nicht (S. 422)
,,,,das Ur- und Allwesen trete hervor im Menschen *verklärt und*
,,,,*ohne Abbruch*; denn ein *solcher Anthropomorphismus* würde sich
,,,,nur scheinbar und trügend erheben über den ältern Fetischismus
,,,,den Pflanzen-, Thier-, Lingam- und Moloch-Dienst.'''' *) — —
,,,,Wir bekennen uns demnach zu einem von der Ueberzeugung,
,,,,daſs der Mensch Gottes Ebenbild in sich trage — unzertrennli-
,,,,chen Anthropomorphismus, und behaupten, auſser diesem An-
,,,,thropomorphismus, der von jeher Theismus genannt wurde,
,,,,ist nur Gottesläugnung oder — *Fetischismus.* — Um diesen, den
,,,,abergläubischen Naturdienst, von Grund aus unter seinem
,,,,Volke zu vertilgen, hielt einer der gröſsten Gesetzgeber und
,,,,Heroen des Alterthums, *Mose*, dasselbe vierzig Jahre lang in
,,,,der Wüste. Und so wurde durch das Volk der Juden nach
,,,,Jahrhunderten ein Volk der Christen möglich. — In unsern
,,,,Tagen, da zwei von einander sehr verschiedene, aber gleich
35 ,,,,merkwürdige Männer, *Lavater* und *Jo. Georg Hamann* an jenen
,,,,Ausspruch *Johannes*: ,,daſs, wer den Sohn läugne, auch den
,,,,Vater nicht habe'', beistimmend erinnerten; wurde allgemein
,,,,wider sie ausgerufen, daſs sie *fanatische, mit einem Menschen*
,,,,*Abgötterei treibende Schwärmer* wären, voll Unwissenheit, Aber-
,,,,glauben und Intoleranz. Ist es aber wirklich Unverstand und
,,,,Schwärmerei zu bekennen: man glaube an Gott — nicht um
,,,,der Natur willen, die ihn verberge, sondern um *des Ueberna-*
,,,,*türlichen willen im Menschen*, das allein ihn offenbare und be-
,,,,weise?'''' Diese Wendung der Lehre vom Sohne würden *Johannes*, *Lavater*, *Hamann*, und das ganze ,,apostolische Christenthum'' als Verdrehung ihrer Behauptungen mit Unwillen von sich weisen. — Schon das apostolische Christenthum enthält die mystische Lehre von *Jesus*, als dem einsigen Sohne Gottes, in welchem Gott seiner Wesenheit nach dem Menschengeschlecht ohne Abbruch erschienen, um es zu erlösen und seligzumachen. Die

*) *Jacobi* legt *diesen* Anthropomorphismns zwar hier nur Denen unter, die Gotte als Urwesen nicht Selbsterkennen zuschreiben; es gilt aber hier nur der von *Jacobi* ausgesprochnen Meinung, daſs es irrig sey anzunehmen: ,,das ,,Ur- und Allwesen trete verklärt und ohne Abbruch im Menschen'', überhaupt, also auch in irgend einem Menschen, ,,hervor.'' — Auf die Würdigung dieser *Jacobi'schen* Behauptung selbst, und die Widerlegung der ungeheuern Folgerung, die sich in der unbefugten historischen Parallele ausspricht, können wir hier nicht eingehen. Wir führen die Stelle lediglich wegen ihrer Beziehung zum Christenthume an

blofse Uebereinstimmung in einigen allgemeinen, ewigen Wahrheiten mit dem apostolisch-christlichen Lehrbegriffe macht soweinig eine Uebereinstimmung in Ansehung des eigenthümlich Christlichen aus, als mit dem Eigenthümlichen der Lehre des Vedam oder des Koran, womit gröfsentheils dieselbe Uebereinstimmung stattfindet. Auch werden Christen, die wie die genannten Männer überzeugt sind, nicht einstimmen, wenn behauptet wird: „an „*Christum* glauben, heifst glauben, *was* und *wie* er glaubte“ *), nicht einmal dann, wenn statt dessen gesagt würde: an *Christum* glauben heifst *glauben*, was er *wufste.* Unser Verfasser behauptet (S. 56) „dafs bis jetzt niemand ein Recht habe vor dem Publikum „hierüber“ — (ob und in wie weit sich *Jacobi* zu dem christlichen Offenbarungsglauben bekannte) „abzusprechen.“ Die von uns angezogenen Stellen geben aber dazu allerdings Befugnifs, *wenn bei Jacobi* lautere Wahrhaftigkeit vorausgesetzt wird. Schwankende Aüfserungen vom Gegentheile, besonders in Schriften vor dem J. 1816, können das Gewicht der angeführten Stelle, die im J. 1811 gedruckt, und noch 1816 vom Verfasser ausdrücklich als seine Ueberzeugung anerkannt wurde, nicht entkräften **). Der Verfasser verrückt aber überall, auch in der Note, woraus soeben einige Worte angeführt wurden, durch willkührlichen Gebrauch der Worte *Vernunft* und *Vernunftglaube*, womit auch *Jacobi* auf unwissenschaftliche und sprachwidrige Weise umgeht, den Hauptpunkt der ganzen *Jacobi'schen* Lehre, sowie den Hauptpunkt des Verhältnisses seines rationalen Theismus zu dem positiven Offenbarungsglauben des Christenthums ***).

Denn nach *Bouterwek's* und *Jacobi's* Meinung hat man ehedem unter Vernunft *nur* das Vermögen der Erkenntnifs durch „richtige Schlüsse“ verstanden; — indefs, schon *Kant* verstand, wie der Verfasser selbst anführt, unter Vernunft das Vermögen der Ideen und der Principien, welche, nach *Kant*, durch keine Schlüsse gedacht und erkannt werden können, sondern erst selbst die transcendentale Möglichkeit aller Schlüsse begründen. Es würde
viel zu weitlaüfig seyn, den Ungrund dieser historischen Behaup- 36
tung zu erweisen; es wird ohnehin nicht leicht jemand vermu-

*) Worte aus der von *Jacobi* entworfenen, und von *Köppen* im J. 1819 abgefafsten Vorrede zu dem IV. B. von *Jacobi's* Werken, S. XLIX.

**) So z. B. die Stelle aus einem Briefe an *Herder* v. J. 1784 (Werke. B. III. S. 499): „Was wäre Religion ohne einen Christus, ohne nahes und gewisses Band des niedrigsten und höchsten.“

***) Mit ergreifender Wahrheit hat *Schelling* die Unvereinbarkeit der *Jacobi'schen* Lehre mit dem Christenthume überhaupt, und mit dem Christenthume eines *Lavater*, *Claudius* und *Hamann* insbesondere dargethan in seiner mehrerwähnten Schrift: Denkmal der Schrift etc., S. 169 — 175).

then, daſs Männer wie *Platon*, *Aristoteles*, *Spinoza* und *Leibnitz* *), sich bei solch' einer kümmerlichen Erklärung des obersten Erkenntniſsvermögens sollten beruhigt haben, ohne zu bemerken, daſs jeder Schluſs schon vorhandne höhere Erkenntniſs voraussetzt; ob sie aber das höchste Erkenntniſsvermögen Vernunft oder Verstand, oder wie sonst, genannt haben, ist für die Sache der Einsicht, die nicht an den Worten klebt, gleichgültig. Gerade aber von *Kant*, *Fichte* und *Schelling* rührt die erneuerte höhere Weihe des Wortes *Vernunft*, sowie des Wortes *Idee*, vorzüglich her. — Der Hauptpunkt aber zwischen *Jacobi* und den *Philosophen*, der sich durch keinen Wortkram, und keinen Wort-Umtausch verbergen läſst, ist vielmehr, ob die *theoretische*, *speculative*, d. h. die *erkennende* Vernunft (oder, der erkennende endliche Geist), ursprünglich und zuhöchst eben eine *erkennende*, das ist, eine *wissende* sey, ob sie als ganzes Vermögen ihren Gegenstand das unbedingte unendliche Wesen, selbständig, ohne vom Gefühl abhangig zu seyn, das ist, ohne daſs das Gefühl der Erkenntniſsgrund seye, unmittelbar erkenne, und ob sie, ebenfalls selbständig und sich selbst genügend, dieses Eine unmittelbare Wissen als einen Organismus, oder, wie schon *Kant* sagte, als einen Gliederbau der Wissenschaft, unbeendbar fortschreitend ausbilden könne und solle; oder, ob der erkennende Geist, gleichviel ob deſshalb Vernunft oder Verstand genannt, sein erstes, ganzes, oberstes Erkennen durch Vermittlung des Gefühlsvermögen empfange, und ein Gliedbau der Wissenschaft ebendeſswegen unmöglich seye, wie *Jacobi* lehrt, und auch *Bouterwek* lehren muſs, und wirklich lehrt. Daſs Beide, *Jacobi* und *Bouterwek*, dennoch von Wissenschaft, ja von *eigentlicher* Wissenschaft reden, wird keinen aufmerksamen Denker bestechen, da Beide die Möglichkeit eines organischen in sich selbst ruhenden, des Gefühls und des Glaubens unbedürfigen Ganzen des in der Einen Gotterkenntniſs, als dem unmittelbar erkannten Principe, gebildeten Erkennens bestimmt ableugnen, — welches doch allein des Namens der Wissenschaft würdig geachtet werden kann, wenn Wissenschaft dem Wortbau gemäſs verstanden werden, und wenn der Unterschied von Wissen und Glauben, den selbst das Volk festhält, nicht durch das Wort verleugnet werden soll. Nach *Jacobi* und *Bouterwek* erhält der erkennende Geist Stoff und Inhalt seiner Grundüberzeugung in Hinsicht des Erkenntniſsvermögens von auſsen her mittelst des Gefühlsvermögens, und es bleibt ihm nichts übrig, als die Thatsachen des endlichen Selbstbewuſst-

*) Nach *Chr. A. Crusius* ist Vernunft die Kraft, Wahrheit mit Bewuſstseyn und deutlicher Unterscheidung zu erkennen. (S. Anweisung vernünftig zu leben, 1744, §. 147, §. 230).

seyns durch ein discursives Räsonnement mit der von auſsenher 37
gewonnenen Grundüberzeugung in Verbindung zu setzen, und
dieſs wird sodann die eigentliche Wissenschaft, die eigentliche
Metaphysik, die Wissenschaft der sich selbst erkennenden Ver-
nunft genannt; und diese Lehre meint gegen die Angriffe des
Skepticismus gewaffnet und „an einem verborgnen der Wissen-
„schaft unerreichbaren Orte“ gesichert zu seyn durch den star-
ken Vorsatz, sich mit selbigem nicht einzulassen, und sich vor
ihm zu verbergen. Es ist in der That ein mehr als seltsames
Verfahren, erst zu leugnen, daſs die Vernunft ein reines, selb-
ständiges Wissen des unbedingten, unendlichen Wesens habe, also
auch zu leugnen, daſs Wissenschaft überhaupt, und Philosophie
insbesondere, dem menschlichen Geiste möglich seye, dann ein
angebliches Ersatzmittel anderswoher herbeizuschaffen, endlich
diesem Ersatzmittel den Namen der unmittelbaren Erkenntniſs der
Vernunft, und dem darauf gegründeten Räsonnement den Namen
der Wissenschaft, ja der *eigentlichen* Wissenschaft zu geben, und
diese Denkweise und Lehre sogar mit dem Namen der Philosophie
zu belegen.

Einer besondern Beachtung werth ist noch folgende in der
erwähnten Anmerkung (S. 56) gemachte Behauptung. „Da tritt
„der *Jacobi'sche* Offenbarungsglaube als reiner Vernunftglaube,
„der auf dem unmittelbaren Bewuſstseyn des Göttlichen ruht, un-
„verkennbar hervor.“ Wahr ist, daſs die philosophische Lehre
von der Offenbarung Gottes nur in der unmittelbaren Erkenntniſs
Gottes gewonnen wird und durch selbige; aber nicht wahr, daſs
auch die philosophische Offenbarungslehre selbst unmittelbar seye
und ohne Schlüsse gewonnen werde. Wahr ist ferner, daſs die
philosophische Offenbarungslehre nothwendig auch in den Offen-
barungsglauben ausschlägt, welcher gewiſs ist, daſs Gott auch
der Menschheit dieser Erde sich offenbare, und auch ihr Leben
in sein göttliches Leben aufnehme. Auch ist wahr, daſs dieser
allumfassende Offenbarungsglaube in einen bestimmten geschicht-
lichen Glauben an eine „historisch documentirte Offenbarung“
sich weitergestalten *könne*; und noch mehr, auch dieſs ist wahr,
daſs er sich darin weitergestalten *solle*, und daſs Dieſs eine we-
senliche Lebenaufgabe der Menschheit seye. Aber nicht wahr ist,
„daſs dieser Vernunftglaube neben einem historisch documentir-
„ten Offenbarungsglauben, aber auch ohne ihn bestehen könne“,
wenn gemeint ist, daſs dieſs in demselben Geist und Gemüthe
stattfinde; nicht *neben* ihm, weil jeder individuell geschichtliche
Offenbarungsglaube in und unter der ewigen Erkenntniſs der Ei-
nen unendlichen Offenbarung Gottes an die Welt und in der
Welt, an das Reich der endlichen Geister und in ihm, enthalten

ist, sich also beide suchen und durchdringen; nicht *ohne* ihn, eben weil die ganze ewige urwissenschaftliche Einsicht auch die Eine unendliche Zeit, das Eine unendliche Leben umfaſst, mit-
38 hin der Philosoph auch anerkennt, daſs Gott Sich auch dieser Menschheit auf ewige und auf individuelle Weise offenbart. Schlüſslich versichert der Verfasser nochmals (S. 57): „aber von „einem superrationalistischen, über die Vernunft erhabenen Ueber- „zeugungsprincip weiſs die *Jacobi'sche* Philosophie, als Philosophie, „nichts.“ Aber kein klar Sehender wird sich durch das Verstecken hinter einen schwankenden Gebrauch der Wörter: Vernunft, Princip, Ueberzeugung, die bald bloſs in Ansehung des Erkennens, bald aber auch so gebraucht werden, daſs sie alle Vermögen des endlichen Geistes befassen, — über den vorhin erklärten Hauptpunkt taüschen lassen, wonach *Jacobi*, sowie auch *Bouterwek*, ohne allen Zweifel behauptet: daſs die *erkennende* Vernunft, als solche ein *Erkenntniſs*-Princip der *erkennenden*, rein *speculativen* Ueberzeugung von der höchsten Grundwahrheit, nicht in sich selbst sondern auſser sich habe, und es von auſsen vermittelst des Gefühles empfange und in sich aufnehme; daſs mithin die Vernunft, als erkennende Vernunft nicht selbständig, und daſs mithin auch eine reine, selbständige Erkenntniſs, die doch den Namen der Wissenschaft und der Philosophie verdienen könnte, nicht möglich seye. Dieser Hauptpunkt besteht, soviel auch *Jacobi* und *Bouterwek* von Philosophie und eigentlicher Wissenschaft reden, und Was sie auch statt Desjenigen, welches nach unsrer Ueberzeugung einsig dieser Namen würdig ist, unterschieben mögen.

Unser Verfasser hegt die Meinung, daſs die Misverständnisse der „Jacobischen Glaubenslehre, die eine Philosophie war, in „der vom Christenthum und der Bibel gar nicht die Rede ist“, vorzüglich durch das Wort: *Gefühl*, vervielfacht worden seyen. „*Jacobi* (S. 12) nannte seinen Glauben ein Gefühl. Desselben „Worts, oder auch des Worts: Empfindung, das damals mit Ge- „fühl gleichbedeutend war *), bedienten sich die mit *Jacobi* be- „freundeten Supernaturalisten, wenn sie über das Eigenthümliche „ihrer religiösen Ueberzeugung sich zu erklären suchten.“ Es kommt aber garnicht auf das Wort: *Gefühl*, an, sondern, wie schon gezeigt, darauf, daſs *Jacobi* behauptet, die erkennende Vernunft habe den Grund ihrer höchsten Ueberzeugung *auſser* sich als *erkennender* Vernunft, in einem andern Geistes- oder Gemüthsvermögen; wobei es sogar unentscheidend seyn würde, wenn er statt des Vermögens, welches wir Gefühlsvermögen nennen, auch

*) Und es heute noch ist; s. hier S. 44 f., 149, 875.

jenes welches Willensvermögen heifst, oder beide, oder auch ein von ihm noch ungekanntes Vermögen für das in sich unselbständige und unbefriedigte Erkenntnifsvermögen zu Hülfe rufte, und ob er das mit dieser Hülfe Gedachte, und ins Erkenntnifsvermögen Aufgenommene ein *Gefühl*, oder einen *Glauben* oder *Vernunftglauben*, oder wohl gar wider seinen eignen Sprachgebrauch, 39
und den des ganzen Volkes widersinnisch verwirrend, „das höchste „Wissen, das Wissen oder Erkennen aus der ersten Hand" *) benennt, oder wie es sonst belieben mag. Und eben vorzüglich Diefs verdient beachtet zu werden, dafs *Jacobi* diesen der theoretischen Philosophie von aufsen zugehenden „Erkenntnifsgrund" (B. S. 13) in dem endlichen Vernunftwesen selbst, nur in einem anderen Gebiete seines Vermögens, sucht; statt als diesen einsigen Erkenntnifsgrund unvermittelt Gott selbst anzuerkennen, das ist, anzuerkennen, dafs sich Gott selbst dem endlichen Geiste in der durch das Gefühl unvermittelten Grunderkenntnifs zu erkennen giebt; sowie dieses die Philosophie anerkennt und anerkennen mufs, und wie schon jedem vorwissenschaftlichen Denker einleuchtet, der auch nur diefs überlegt, dafs der Gedanke: Gott, die Grenzen des endlichen Vernunftwesens ganz übersteigt, welches gleichwohl dieses Gedankens theilhaftig zu seyn sich bewufst ist oder es allaugenblicklich werden kann; und dabei in Erwägung zieht, dafs ein Gefühl als solches gar keinen intellectualen Inhalt hat, der eine Erkenntnifs wäre, indem es als solches weder ein Gedanke ist, noch einen Gedanken gewährt, sondern sich vielmehr, sofern das endliche Vernunftwesen in ihm übersinnlicher, intellectualer Wesen und Wesenheiten inne ist,

*) Man vergleiche z. B. *Jacobi's* letzte Äüfserungen in der Vorrede zum 4. Bande seiner Werke S. XXXVIII f. mit den Behauptungen, die sich in folgenden Stellen finden: 3. B. S. 445 und S. 400, wo von einem Wissen und Erkennen Gottes geredet wird, sowie es an einer andern Stelle der Schrift: von den göttlichen Dingen (Werke, 3. B. S. 385, Note) heifst: „„Wohl giebt es ein *Wissen* von dem Uebernatürlichen, von *Gott* und gött„„lichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das gewisseste im mensch„„lichen Geiste, ein *absolutes* aus der menschlichen Vernunft unmittelbar „„entspringendes Wissen."" — Jedoch wird zu der hierin enthaltenen Behauptung, dafs dieses Wissen *aus* der menschlichen Vernunft entspringe, — wodurch dessen Absolutheit mit demselben Athem auch wieder verneint wird, noch die warnende Lehre sogleich beigefügt: „„aber zur Wissen„„schaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten."" Hiemit vergleiche man auch 3. B. S. 377 Note *). — In *Schelling's* mehrerwähntem *Denkmal* werden (S. 108 ff.) *Jacobi's* widerstreitende Behauptungen über Wissenschaft, bis zum J. 1812 in grellem Abstich zusammengestellt. Aus Mangel gründlicher Einsicht in die Functionen des Erkennens und des Empfindens ist *Jacobi's* Sprachgebrauch, besonders über: Glauben, Erkennen, Vernunft, und Verstand, Wissen, Wissenschaft, u. s. w, sehr schwankend und mit sich selbst sehr unübereinstimmig.

wesenlich auf Gedanken, die es als Bedingung seines Daseyns und Wirkens voraussetzt, bezieht, auch niemals weiter reicht, als der Gedanke.

Im nächsten Satze sucht der Verfasser *Jacobi* wegen seines Berufens auf das Gefühl, und gegen den darauf gegründeten Vorwurf der Schwärmerei, zu rechtfertigen. — Dieser für die erwähnte Hauptsache ganz gleichgültige Umstand zieht wiederum die Aufmerksamkeit des Lesers von eben dieser Hauptsache ab, und spielt die Sache ganz an einen fremden Ort hinaus. — Gewifs, man kann in Vernunft, in Verstand, in Phantasie und im Gefühl, schwärmen, — das ist ohne Gesetz und bestimmte Richtung sich bewegen; unser Verfasser aber redet immer, in allen seinen Schriften, soweit wir sie kennen, blofs von einer einsigen Art der Schwärmerei, von der der Phantasie; — aber eben diese wird um so gefahrvoller, wenn sie im Dienste des Gefühles arbeitet, dem man das Supremat über das Erkenntnifsvermögen zugesteht.

40 Die nächsten Seiten, wo der Verfasser seine Lehre vom Gefühl vorlaüfig erklärt, verdienen vorzüglich unsre Aufmerksamkeit. „Dafs es religiöse Gefühle giebt, kann auch ein Atheist „nicht leugnen. In allen, auf wahre oder irrige Vorstellungen „von Gott und göttlichen Dingen sich beziehenden Gefühlen liegt „etwas, wodurch sie sich von andern Gefühlen unterscheiden.“ Hier spricht der Verfasser geradezu bejahend aus, was er ursprünglich, durchweg leugnen müfste. Denn dem zufolge, was er kurz darauf bejahet, und was der Hauptsatz der auch von ihm anerkannten *Jacobi*'schen Lehre ist, müfste es hier vielmehr heissen: in allen auf echte oder unechte religiöse Gefühle sich beziehenden wahren oder irrigen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen liegt etwas, was sie von andern *Vorstellungen* unterscheidet. — Freilich ist wahr, was der Verfasser hier behauptet; aber ebendefswegen, weil sich diese Gefühle, der Behauptung zufolge, gegen den wahren oder falschen Inhalt der Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen, worauf sie sich beziehen, und schon defshalb, weil sie sich überhaupt, wie der Verfasser hiemit zugesteht, auf Vorstellungen beziehen, die sie also voraussetzen, — ebendefshalb können diese Gefühle kein Ueberzeugungsprinzip in der Lehre von Gott und göttlichen Dingen abgeben; und ebendefshalb ist die *Jacobi*'sche Voraussetzung falsch, dafs die Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen ihr Kennzeichen der Wahrheit oder der Irrigkeit von den Gefühlen entnehmen, worauf sie sich beziehen.

Nun stellt der Verfasser den Hauptpunkt in der entscheidenden Frage auf: „Die Frage ist, ob irgend ein Gefühl, es sey

„von welcher Art es wolle, die Stelle eines Erkenntniſsgrundes
„vertreten kann." „Auf diese Frage", wird sogleich be-
merkt, „läſst sich aber wieder nicht eher eine verständige Ant-
„wort geben, bis man sich über die Bedeutung auch dieser bei-
„den Wörter erklärt hat." Vielmehr, bemerken wir, nicht eher,
als bis man die Sache selbst in ihrem Grunde eingesehen hat;
denn nur dann kann man Wörter richtig wählen, und die schon
gebraüchlichen schärfer bestimmen. Man sollte daher vom Ver-
fasser eine angemeſsne Sacherklärung des Begriffes: *Gefühl*, er-
warten, so auch der Begriffe des *Grundes*, der *Erkenntniſs* und
des *Erkenntniſsgrundes*; davon erfährt man aber nicht nur hier,
sondern in dieser ganzen Schrift, durchaus nichts; sondern statt
Dessen folgt nur ein zerstreutes und den Leser zerstreuendes
Räsonnement, das durch geschichtliche Reminiscenzen und aller-
lei Streitreden noch mehr zertrennt wird. Da wird zuerst be-
merkt, „daſs die höhern Gefühle den Menschen noch mehr als 41
„sein Verstand von seinen vernunftlosen Seitenverwandten un-
„terscheiden, daſs er ohne selbige nicht viel mehr als ein räson-
„nirendes Raubthier wäre." Ohne diese hier bloſs als beliebig
auftretenden Behauptungen prüfen zu wollen, bemerken wir nur,
daſs mithin der erstwesenliche Unterschied des Menschen von
dem Thiere in dem Vermögen, die unbedingte, unendliche, ewige
Wahrheit, nebst deren Befugniſs in der Zeit dargelebt zu wer-
den, zu erkennen, oder in dem Vermögen der Ideen, mithin zu-
höchst und lediglich in dem Vermögen, Gott zu erkennen und
zu denken bestehe; da sich alle nichtsinnlichen, edeln, ewigen,
und göttlichen Gefühle, zuhöchst aber und ganz das Gottgefühl
auf den Gedanken und die Erkenntniſs Gottes gründen, und sel-
bige als unerläſsliche Bedingniſs voraussetzen. Ferner ist es
merkwürdig, wie sehr der Verfasser das Räsonnement, welches
er sonst so hoch stellt, hier dennoch herabsetzt, indem er zu
verstehen giebt, daſs selbiges sich sogar noch mit der Raubthier-
Natur vertrage. Dann fragen wir: und was wäre, und was ist
der Mensch, das heiſst, wie zeigt sich der Mensch in der Ge-
schichte im Vergleich jener hier unziemlich sogenannten Seiten-
verwandten, wenn er blinden, tauben, und stummen, unaus-
sprechlichen, „alle Begriffe überwältigenden (223)" Gefühlen folgte,
die sich auf gar keine oder wohl gar irrige Vorstellungen von Gott
und göttlichen Dingen beziehen? — Er ist dann ein unbedingtes,
absolutes Raubthier, das seiner Lust und Gier, und seinem
Wahne Alles opfert, wie die Geschichte des despotischen und
fanatischen Pfaffenthumes, nicht aber die des reinen, echten, von
Wissenschaft und Weisheit und dem damit harmonischen Gefühle
geleiteten Priesterthumes, aller Gestalten und aller Zeiten zeigt.

Dagegen wer in Angelegenheiten des einselnen und des geselligen Lebens auch nur dem reinen richtigen Verstande, auch ohne inniges Gefühl, zu folgen vermöchte, der würde *darum* doch noch nicht zum Ungerechten, Schlechten, Gottwidrigen und Menschheitwidrigen abirren.

Anstatt dafs nun im Allgemeinen gesagt werden sollte, was *Gefühl* ist, wird blofs auf ein bestimmtes Gefühl, aber auch ohne dieses im geringsten zu erklären, hingewiesen. „Denn", wird gesagt, „ohne das zu seiner geistigen Natur gehörende Interesse „für das Wahre, Gute und Schöne, würde er sich um das „Wahre, Gute und Schöne nicht bekümmern; und dieses Interesse „heifst doch auch ein Gefühl." Der Verfasser hat aber nicht bemerkt, dafs, Wer ein Interesse für Wahrheit *empfindet*, schon diese Wahrheit in bestimmter Art erkennen, — wenigstens ahnen mufs, und dafs eben die Wahrheit selbst, insofern er sie bereits erkannt hat, sein Gefühl dafür anspricht, erweckt, belebt, und ihm bestimmten Gegenstand und bestimmte Richtung giebt; dafs
42 ferner das mit der noch unvollendeten Einsicht in wesenliche Wahrheit verbundene Erkennen der Mangelhaftigkeit derselben des Menschen Trieb und Lust, in diese schon theilweis erkannte und anerkannteWesenheit weiterzuforschen, erweckt und anregt. Auch ist es nicht gegründet, dafs ein Interesse lediglich ein Gefühl ist, und dafs seine Wahrheit durch die Benennung: Gefühl, erschöpft werden soll. Denn es ist zugleich Einsicht und Trieb. — Das angeführte Beispiel des Gefühles für Wahrheit, indem es bereits gewonnene Erkenntnifs ebenderselben Wahrheit jederzeit voraussetzt, zeugt also, sofern es passend ist, gerade wider die Behauptung *Jacobi's* und *Bouterwek's*. — Aber der Verfasser schreitet kühn also vorwärts. „Nun ist freilich noch ein gröfserer „Unterschied zwischen Ueberzeugung und Interesse für Wahrheit. „Aber der Geisteszustand, den wir Ueberzeugung nennen, ist er „nicht auch ein Gefühl?" — Nein, antworten wir hierauf. Die Ueberzeugung ist als solche ein Zustand der Einsicht, und wird blofs begleitet von einem Gefühle der Befriedigung, welches bei jedem besonnenen wissenschaftlichen Denker nur zugleich mit der Vollendung der Einsicht eintritt. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, dafs der forschende Geist gar oft auf Einsichten trifft, die in ihm Ueberzeugung werden, und dabei seinem Gemüthe, mit Fug oder wegen der gebrechlichen Beschaffenheit desselben, sehr unwillkommen, sehr schmerzlich sind, indem sie entweder vernunftgemäfsen Trieben widerstreiten, oder mit Lieblingsgefühlen unversöhnbar streiten; dann ist die Ueberzeugung selbst bejahig, das sie begleitende Gefühl aber verneinig; und in diesem Falle unterscheidet sich noch das die Ueberzeugung von der Wahrheit

begleitende Gefühl, von dem Gefühle, welches der als Wahrheit gegebene Inhalt hervorruft. Heil dem Menschen, der, wann erkannte ewige Wahrheit mit einer Neigung, mit einem Lieblingsgefühle der Lust streitet, es vermag mittelst der reinen Einsicht, die Neigung zu unreinen Gefühlen auszutilgen; indem er es einsieht, dafs alle ewige Wahrheit mit allem echten, edlen Gefühl übereinstimmt, dafs mithin ein Gefühl, was klarer Einsicht, die nie einen der Erkenntnifs fremdartigen Entscheidungsgrund, auch aus dem Gefühle nicht, anerkennt, zuläfst und in sich aufnimmt, widerstreitet, insofern ein unechtes Gefühl seye. „Und kann „man," so fragt der Verfasser sogleich weiter, „es durch das „kälteste und besonnenste Räsonniren weiter bringen, als bis zu „einem Gefühle, das dem Zweifel ein Ende macht?" — Ja, sagen wir, der reine, besonnene Denker kann und soll es weiter und ganz wo andershin bringen, nehmlich dahin: *dafs er unabhängig von allem Gefühle, und von seiner ganzen individuellen Persönlichkeit, die reine Wahrheit erkenne*; und wenn er es dahin nicht 43
bringt, so kann auch nichts seinem Zweifel ein Ende machen, auch das Gefühl nicht. Freilich kann man dem Zweifel auch schon dadurch ein Ende machen, dafs man aus anderen Gründen, so auch vom Gefühle hingerissen, nicht mehr an das Zweifeln, und an dessen Befugnifs denkt; diefs aber heifst nicht Zweifel lösen, und ist eine der Erforschung und Anerkenntnifs der Wahrheit rein hinderliche Begebenheit. Der Verfasser scheint überdem das Gefühl der Befriedigung, welches eintritt, sobald der Zweifel aus sachlichen, eingesehenen Gründen ein Ende hat, fälschlich für ein Gefühl anzusehen, welches dem Zweifel ein Ende macht. Der Philosoph kann und soll durch sein wissenschaftliches, kunstvoll besonnenes Nachdenken den Zweifel durch Einsicht beseitigen und lösen; — er *weifs* es, selbst aus Gründen, dafs kein Zweifel anders je, als auf rein theoretischem Wege gelöset werden kann, und dafs daher auch das Gefühl nicht dem geringsten Zweifel ein Ende machen kann, aufser allein demjenigen Zweifel, der sich auf die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Gefühles selbst, als solchen, bezieht. Freilich durch blofses Räsonniren, oder discursives Räsonnement, nach des Verfassers eignen Erklärungen über dasselbe *), wird es kein Mensch zur Einsicht der Grundwahrheit bringen; denn der blofs discursiv räsonnirende Denker gleicht einem Menschen, der eine systematisch geordnete Sammlung von Naturgegenständen planlos durchirrt, ohne das System zu ahnen, da ihm der Gedanke, und der

*) Siehe besonders S. 102 und 215 B., und das Sachverzeichnifs unter den Worten: *Räsonnement*, *Räsonniren*.

Geist des Systems fehlt. Aber der Philosoph soll als solcher nicht bloſs oder vorzüglich discursiv räsonniren, sondern gesetzmäſsig methodisch forschen, zuerst zwar analytisch nach dem Principe, sodann aber, nachdem er es gefunden und eingesehen, synthetisch, gemäſs dem Principe. Wer sich bloſsem Räsonnement überläſst, kann allerdings leicht auch in den Wahn verfallen, daſs irgend ein Gefühl, das seinen Verstand überwältigt, seinem Zweifel ein Ende macht, niemals aber kann auch er zu einem Gefühle gelangen, das in Wahrheit seine Zweifel, deren Gegenstand nicht dieses Gefühl selbst ist, löse. Unser Verfasser aber ruft hier aus: „man wird deſswegen auch allgemein ver„standen, wenn man von dem Gefühle in diesen Beziehungen „spricht.“ Man wähnt aber nur verstanden zu werden; denn in den soeben bestrittenen Irrthum ist die Mehrzahl der Menschen aus Unkenntniſs der Wesenheit des Erkennens, und des Gefühles
44 und des Wechselverhältnisses beider, versunken; diese werden freilich Alle Beifall geben, und dieſs nimmt man als ein Zeichen, daſs man verstanden werde. Diese Lehre schmeichelt auſserdem dem gemächlichen Behagen der faulen Vernunft (*ignava ratio*), die die Arbeit der Forschung scheut, und daher sich freut in Gefühlen, die sich mühelos von selbst einstellen, ein wohlfeiles, süſses Surrogat für die saure Arbeit der Forschung, die noch auſserdem so manche Aufopferung fordert, angepriesen zu hören, in Gefühlen, die noch dazu, wie diese Psychologen im Tone der Arcanisten sagen, überschwenglich, unaussprechlich, unbegreiflich sind, wodurch man noch obenein zugleich die bittere Arbeit loswird, sich über diese angeblichen Gefühle eine intellectuelle Rechenschaft abzulegen. Aber das Zeugniſs, welches die reine Einsicht für die Behauptung ablegt, die dieser Lehre *Jacobi's* und *Bouterwek's* geradezu widerspricht, gilt für Den, der es in der Tiefe des Geistes als ewige Wahrheit vernimmt, nicht aber der Beifall der Menge, die das Unverständlichste zu verstehen wähnt, was mit ihren Meinungen und Neigungen stimmt, eben weil sie von allen höheren Angelegenheiten des Geistes auf gleiche Weise nichts versteht, und, wie begreiflich es immer an sich für die gesetzmäſsige Forschung seye, dennoch von allem nichts begreift, als welches sie auch für ganz unnöthig hält.

Anstatt nun hier das selbstgewählte Beispiel des Wahrheitgefühles tiefer zu durchdringen, und von da endlich auf eine nette, allgemeine Definition des Gefühls zu kommen, ergeht sich der Verfasser in oberflächlichen sprachlichen und sprachgeschichtlichen Bemerkungen über die Wörter: *Empfindung* und *Gefühl.* Nach unsrer Ueberzeugung ist, sowie überall also auch hier, alles Hin- und Herreden über Wörter und Wortgebrauch

ohne vorgängige Einsicht in die zu bezeichnende Sache, sowie
in den Gliedbau der Sprache und in den Geist des Sprachge-
brauches ein nutzloser und nur noch mehr den Gedanken ver-
wirrender Kram. Indeſs dürfen einige Bemerkungen hierüber
nicht fehlen, da der Verfasser einmal diesen Weg eingeschlagen
ist. — Das Wort: *empfinden*, ist an sich freilich unbestimmt, und
insofern ist *fühlen* sachgemäſser. — Wenn aber der Verfasser
(S. 16) meint, daſs *Empfindung* und *Gefühl* jetzt nicht mehr gleich-
gelten, und nicht mehr beide von den erhabensten und von leib-
licher Sinnlichkeit reinsten Gemüthstimmungen gebraucht wer-
den, so verwechselt er seine eignen willkührlichen, beschrän-
kenden Bestimmungen des Gebrauches dieser Wörter, mit dem
Sprachgebrauche anderer lebender Wahrheitforscher, und mit 45
dem Sprachgebrauche der Dichter und des ganzen Volkes, welche
hierüber anders entscheiden. Der Dichter aber und das Volk
geben solchen einseitigen Wortbestimmungen einselner Denker
nicht nach. Der Verfasser sagt bei Gelegenheit des „Wolfianis-
mus": „von einem besondern *Gefühlsvermögen*, als einem Ver-
„mögen der Lust und Unlust, war nicht die Rede." Hieraus
sehen wir, daſs der Verfasser das Characteristische des Gefühls-
vermögens vorzüglich in Lust und Unlust setzt; durch welche
Ansicht sich das Gefühl noch untauglicher dazu zeigt, um einen
Entscheidungsgrund oder Erkenntniſsgrund in Sachen der höch-
sten Wahrheit abzugeben, welche, als solche, mit Lust und Un-
lust nichts gemein hat, sondern deren eigne Göttlichkeit darin
ist, reine in sich selbst ruhende und befriedigende Erkenntniſs
zu seyn. Hierbei wird von *Jacobi* gesagt: „weder den Wolfi-
„schen Begriff von der Sinnlichkeit, noch den neuern psycholo-
„gischen Begriff als einem Vermögen der Lust oder Unlust hatte
„*Jacobi* vor Augen, als er seinen religiösen Glauben ein Gefühl
„nannte. Er folgte der Sprache des gemeinen Lebens, in welcher
„jeder Geisteszustand, der kein Erkennen in klaren Begriffen ist,
„ein Gefühl genannt wird." Allerdings hört man oft die unklare
Rede: „ich kann zwar nicht angeben, warum dieſs wahr oder
falsch ist, aber ich fühle es, daſs es wahr oder falsch ist"; die-
ses soll aber nur anzeigen, daſs eine bestimmte Behauptung der
gesammten Geistes- und Gemüthstimmung des Denkenden gemäſs
oder ungemäſs ist; weſshalb man auch durch dieses unbestimmte
Gefühl getaüscht werden kann, indem man dabei leichtlich dahin
kommt, seine eben aus Mangel an Grundeinsicht entstandene
Gesammtbefangenheit und fehlgebildete Endlichkeit statt ewiger,
von aller Persönlichkeit unabhangiger Vernunftgründe, in die
Waagschale der Entscheidung einzusetzen. Uebrigens hat die
Sprache des Volkes für „Geisteszustände die kein Erkennen in

„klaren Begriffen sind“ die Worte: *ahnen*, *gemahnen*, *daüchten*, *dünken*, und andre mehr. Der Verfasser meint nun ferner, „sobald das Wort: *Vernunft*, in der Kantischen Schule eine höhere Bedeutung erhalten habe, als ein Vermögen *unmittelbarer*, nicht bloſs syllogistischer, Erkenntniſs, habe auch hierin *Jacobi* seinen Sprachgebrauch ändern, und *Vernunft* zu nennen wagen gekonnt, was er vorher Gefühl genannt hatte.“ Diese Befugniſs ergiebt sich aber hieraus keinesweges. Denn weder *Kant*, noch seine Nachfolger hatten das Wort; *Vernunft*, so gebraucht, daſs sie
46 nicht auch die unbedingte, vom Gefühl unabhangige Erkenntniſs in sich enthalte, vielmehr würde nach *Kant* die Vollendung der Vernunft als Erkenntniſsvermögen gerade in der von allem Gefühl und überhaupt von allen subjectiven Bestimmungsgründen unabhangigen Grunderkenntniſs bestehen, wenn solche nur dem Menschen vergönnt wäre, als welches freilich *Kant* leugnet. Man kann einsehn, daſs die Vernunft auch überschluſsliche Erkenntniſs habe, und braucht deſshalb doch nicht zuzugestehen, daſs irgend etwas dem Erkenntniſsvermögen im erkennenden Geiste Aüſseres das höchste Erkennen gebe und begründe. Uebrigens weiſs Jeder, der *Jacobi's* Schriften kennt, daſs es nicht so mit seiner Lehre steht, wie *Bouterwek* hier vorspiegelt. Denn nicht Das ist seine Grundbehauptung, daſs das höchste Erkennen nicht ein Erkennen in klaren Begriffen ist, sondern daſs die Grundlage alles Erkennens, und der Erkenntniſsgrund dafür, im Geiste überall kein Erkennen ist. Es ist bei dieser Wendung *Jacobi's* einer von jenen Kunstgriffen angebracht, wonach die bessere Einsicht der Gegner z. B. *Kant's* und *Schelling's* in Ansehung der Ideen, der Vernunft, des Absoluten, und anderer wichtiger Gegenstände, bestens angenommen und ergriffen, so viel möglich benutzt, und dann versichert wird, das seye ja eigentlich auch ihre Meinung gewesen, es habe ihnen gerade nur an diesen Worten gefehlt. Doch im vorliegenden Falle giebt unser Verfasser zu verstehen, daſs *Jacobi* wenigstens dieſs nicht recht gemacht, daſs er „die Sprache des absoluten Idealismus mitredend *Anschauung* nannte, was vorher bei ihm Glaube geheiſsen hatte“; „denn“, sagt er (S. 19), „wo Anschauungen, als solche, ent„scheiden, hat das Philosophiren ein Ende.“ Fiele freilich hier das „als solche“ hinweg, so wäre diese Behauptung noch auffallender; obschon, was dieser Beisatz sagen soll, kaum zu errathen ist. Denn wenn auch unter Anschauung nur die unmittelbare Wahrnehmung des Endlichen zeitlich individuell Bestimmten verstanden wird, so kann es dennoch kommen, daſs eine einsige Anschauung in diesem beschränkten Sinne, ein ganzes Philosophem vernichtet, mithin *entscheidet*, wenn sie gleich nur ein ein-

siges Beispiel desjenigen wäre, welches in diesem Philosopheme im Allgemeinen geleugnet würde. Es ist aber gar kein Grund vorhanden, dieses Wort auf das bloſs Sinnliche, Endlich-Individuelle zu beschränken. Nach *Kant* schon bedeutet *Anschauung* die unmittelbare Gegenwart eines nur einmal so vorhandnen Objectes im Bewuſstseyn, und daher ist es wohl *Kant*, der dieser Wortbestimmung gemäſs zuerst von *intellectualer Anschauung des* 47
Absoluten, oder der absoluten Idee der Vernunft, die weil ihr Object nur einmal ist, zugleich auch das absolute Ideal der Vernunft ist, ganz mit dem Sprachgebrauche übereinstimmig, geredet hat. Der Verfasser hätte daher statt der (S. 18 f.) Declamation über den Misbrauch des Wortes: *Anschauung*, lieber genau erklären sollen, was er selbst darunter verstehe. Von der Erkenntniſs Gottes wird freilich statt *Schauung*, unschicklich *Anschauung* gesagt, — gleichviel ob von einem Anschaun Gottes in diesem oder in jenem Leben (S. 18) geredet werde. Das Wort: *schaun*, aber, wird auch von der Erkenntniſs Gottes sehr passend gebraucht, da es der allgemeinste und umfassendste Ausdruck in der deutschen Sprache für das Erkennen, nach jeder Art und Stufe, und nach jedem Umfange, ist; wenn man nur dabei, sowenig als bei den Worten: *sehen*, *einsehen*, *ersehen*, *erkennen*, nicht an das leibliche Licht und an das leibliche Auge denkt, wozu man durch den Geist der deutschen Sprache nicht befugt ist. Unserem Verfasser fallen, sobald er nur das Wort: *schaun* oder *anschaun* hört, „die mystischen Theosophen“ ein, „deren „höheres Erkenntniſsprincip von den übrigen Christen nicht an„erkannt wird.“ — Was übrigens den von *Jacobi* so oft veränderten Sprachgebrauch betrifft, so werden sich schärfere Denker durch dieses Proteus-ähnliche Verfahren nicht taüschen lassen; auch hat *Schelling* in der mehrerwähnten Schrift bereits eine tiefeindringende Kritik dieser Metamorphosen mitgetheilt.

„Mit Wörtern“, ruft der Verfasser aus, „hat man einen „schweren Kampf zu bestehen, wenn man sich über den Begriff „der Religion auch nur in Beziehung auf ihren Gegenstand, und „auf die Art, wie dieser Gegenstand erkannt, oder geglaubt wer„den soll, verständlich ausdrücken will.“ Selbstgemachte, und zumtheil eingebildete Schwierigkeit. Sachen hat man vielmehr zu erforschen, zu erwägen; — dann werden wohl auch brauchbare Worte sich darstellen, und die bereits gebrauchten Worte werden in ihrem wahren Werth oder Unwerth erscheinen. Wer nur im Gebiete der Gottinnigkeit, der Gotterkenntniſs, des Gottgefühles, des gottähnlichen Wollens, und des Gottvereinlebens die Wahrheit selbst schaut, das Wesenhafte erkennt und weiſs, den wird unsre alte Ursprache nicht verlassen, die an Fähigkeit, von

Gott, und göttlichen Dingen tiefsinnig, verstandvoll, und mit Kraft und Würde zu reden, leicht alle anderen Sprachen der Erde übertrifft. Aber nach unserem Verfasser ist es soweit ge-
48 kommen, „dafs das Wort *Religion* ein Stück des Dialekts gewor-„den, den *Swift* den babylonischen nennt.“ Dieser Dialect wird immer mehr babylonisch werden, wenn man, wie vom Verfasser geschieht, und von vielen Philosophen bisher geschehen ist, die Wörter ohne leitende Einsicht in den Geist, den Reichthum und den Gebrauch der Sprache, und zugleich oft auch ohne tieferes Verständnifs der Sache zu Rathe zu ziehen, gemäfs dem eben vorliegenden Bedürfnisse bestimmt. Ob nun und in wiefern das Wort *religio* ursprünglich, wie der Verfasser behauptet eine *moralische* Bedeutung gehabt, lassen wir dahingestellt; allerdings aber scheint das Wort Religion zugleich ein bestimmtes Gefühl zu bezeichnen, welches wir nicht gerade ein *besonderes* nennen möchten, indem es eben das Eine höchste Gefühl, das Grundgefühl mitbezeichnet? Wenn aber der Verfasser (S. 20) sagt, dafs man das religiöse Gefühl im Deutschen bald *Gottesfurcht*, bald *Frömmigkeit*, bald *Andacht* nenne; so scheint hievon blofs *Gottesfurcht* hieher zu gehören so wie auch *Gottesliebe*, vor allem aber hätte *Gottseligkeit* sollen genannt werden. *Frömmigkeit* bezeichnet nicht blofs oder vorzüglich das religiöse Gefühl, sondern geht auch Gesinnung, Wollen und Handeln, das ganze Leben an. *Andacht* aber bezeichnet mehr die gottinnige Geistesstimmung im Denken und Schauen, als im Gefühl; denn es kommt von *andenken*; es bedeutet ein inneres Erleuchtetseyn und Beschauen, sowie *denken* auf *Tag* und mithin auf Licht hindeutet, — also ein tiefes Hinsinnen mit Innigkeit des Herzens, — sowie Licht mit Wärme gepaart ist. Der Verfasser erwähnt auch noch *anbeten*; aber auch diefs ist wohl ursprünglich kein Gefühlswort, sondern zeigt ein geistiges sich vergegenwärtigen, sich darstellen vor Gott *(adorare)* an, zugleich ein sich ganz ergeben, hingeben, *anbieten*, sich ganz *erbieten*, vielmehr als ein *Bitten* und *Empfangen*; und dieses scheint auch der ursprüngliche Sinn des Wortes *beten* und *Gebet* zu seyn. Alle diese genannten Wörter bezeichnen erstwesenlich das Moralische garnicht, wohl aber insofern mittelbar, als Das, was sie bezeichnen, das Moralische in und unter sich enthält. Die Wörter: Gott verehren, und Gotte dienen, — *Gottesverehrung* und *Gottesdienst*, hätte der Verfasser gleichfalls erwähnen sollen. Denn aus der Einsicht, dafs Gott das Eine unbedingt ehrwürdige Wesen ist, folgen auch die Gefühle der unbedingten Verehrung, der Ehrfurcht und der Liebe; aber der Gottesdienst umfafst das ganze Leben; mit dem Gefühle wird Gott nicht allein oder vorzüglich gedient; — denn

Dienen ist Arbeit, wozu das Gefühl nur den Antrieb verstärken kann.

Hierbei nimmt nun der Verfasser sogleich seine Lieblings-Behauptung voraus: „Alle diese Wörter drücken aber nur auf
„verschiedene Art den Antheil aus, den das Moralische im Men-
„schen an der Religion hat. Wer der Religion dieses moralische
„Element entzieht, oder es als unwesentlich betrachtet, entzweit
„sich nicht nur mit dem Sprachgebrauche; er hebt auch durch
„seine einseitige Erklärung dessen, was Religion überhaupt heifsen 49
„soll gerade dasjenige auf, was Religion zu einer der wichtig-
„sten Angelegenheiten der Menschheit macht.“ Auch wir erkennen die Religion nicht blofs als eine der ersten, sondern als unbedingt die erste Angelegenheit des Menschen und der Menschheit an, zugleich auch als die unerläfsliche Grundlage und Bedingnifs der Moralität. Dennoch müssen wir bemerken, dafs der Verfasser nicht wahrnimmt, dafs man von der moralischen Wesenheit der Religion innig überzeugt und im Gefühl durchdrungen seyn kann, ohne doch erstens mit ihm anzunehmen, dafs das „moralische Element das erstwesenliche Element der Religion „sey“; noch auch zweitens, „dafs der Mensch von Seiten seiner „moralischen Natur“ zuerst oder hauptsächlich den Eingang in das Heiligthum der Religion suchen und finden könne. Vielmehr kann, ohne der Religion ihre moralische Wesenheit zu entziehen, angenommen werden, dafs das Moralische für die Religion und in der Religion nur ein Untergeordnetes, obschon Grundwesenliches seye, und dafs der Mensch vielmehr umgekehrt ursprünglich und zwar einsig und allein durch Religion zu der Moralität oder Sittlichkeit gelange, das ist zu der reinen Gesinnung, dem reinen Streben, und dem reinen Leben und Wirken in dem Guten und für das Gute, weil das Gute das Göttliche, das ist das göttliche Wesenliche, ist. Die Gründe für diese unsre Ueberzeugung sollen weiter unten entwickelt werden, wo der Verfasser den Lehrsatz, der uns zu dieser Vorbemerkung veranlafst hat, ausführlicher darstellt. Ich weifs es, wie gründlich und wie sehr diese Annahme mit der allgemeiner herrschenden Meinung und mit dem oberflächlichen Scheine des Lebens selbst streitet; — gleichwohl ist für das höhere Gedeihen des Lebens der Menschheit viel daran gelegen, dafs sich die Menschen von der Wahrheit dieser Annahme überzeugen *).

*) „„Der Urquell alles wahrhaft menschlichen Lebens, alles Guten und Schönen, dessen die menschliche Natur fähig ist, ist Gott, wenn er dem Menschen in *Religion* offenbar wird. Im Anschaun der Idee der Gottheit wird Weisheit geboren; die innige Anschauung Gottes ist das Grundelement der schönen Kunst; Ehrfurcht und Liebe zu Gott, wenn sie Geist

„Aber alles dies“, fährt der Verfasser fort, „ist es nicht, „was der Religion die Bedeutung giebt, um deren willen sie von „den Gesetzgebern im Staate von jeher als ein Bestandtheil des „öffentlichen Wohls in Betracht gezogen wurde.“ So dreht sich die wandelbare Rede, die sich selbst nicht Stich hält, von der Sache selbst ab, und wo anders hinaus. Als wenn zuerst oder vorzüglich die Würde und die Bedeutung der Religion daran erkannt und dadurch gefunden werden könnte und müfste, wefshalb sie den Staatsbehörden wichtig ist. Was Würde hat mufs in sich selbst in dieser Würde zuförderst erkannt werden; und es lebt überhaupt, so auch im Gebiete der Religion im Geist und Gemüthe der Urdenker gar Vieles, wovon die Staatsbehörden zur
50 Zeit noch keine Ahnung haben. Auf einer der folgenden Seiten (S. 26 B.) wird zu verstehen gegeben, „dafs die in den Schulen „des Pantheismus“, von denen weiter unten (327) insinuirt wird, dafs sie in den Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus übereinstimmen, „sogenannte Religion im Grunde gar keine ist.“ Hieraus ergiebt sich von selbst ein wichtiger Wink für die „Gesetzgeber im Staate“ wie sie sich zu verhalten haben gegen die Männer und die Schulen des neuen Absolutismus und Pantheismus im Vaterlande, in denen sich nicht, wie im Verfasser, „die „Vernunft selbst erkennt“, und deren Religion, nach Dessen Meinung, keine *ist.* — Weiter sagt der Verfasser (S. 21): „Auch „ist es gewifs nicht das speculative Interesse, was aufser aller „Beziehung auf bürgerliche Verbindungen und öffentliches Wohl „die Religionen über die ganze Erde verbreitet hat.“ — Nicht *blofs* das speculative Interesse hat Diefs vermocht, — aber es hat gleichwohl einen wesenlichen Antheil daran, und ohne alles speculative Interesse, ohne Sinn und Theilnahme an der religiösen Grundwahrheit, kann überhaupt kein Mensch einen religiösen Gedanken haben.

Nun streut der Verfasser bereits hier seine Meinung von dem Entstehen „der Religionen“ unter den Menschen ein. „Dem „Menschen“, sagt er, „der sich desjenigen Daseyns, das ihn über „die Thierheit erhebt, bewufst zu werden anfängt, wird etwas „*heilig*. Was das ist, weifs er anfangs sich selbst nicht zu sagen. „Aber ein Gefühl, das in der menschlichen Brust erwacht, wenn „die thierischen Bedürfnisse schweigen, ruft die Idee des Heili„gen hervor.“ Aber kein Gefühl kann eine Idee hervorrufen, aufser diejenige, welche zuerst ins Bewufstseyn tretend eben die-

und Gemüth erfüllen und regieren, schaffen allein reine und starke Gerechtigkeit und Tugend. — — — Die Religion ist der Anfang und das Ende menschlicher Vollkommenheit.““ (*Tagblatt des Menschheitlebens*, 1811, S. 83.)

ses Gefühl geweckt und belebt hat, und wenn die thierischen
Bedürfnisse schweigen, dann erhebt sich deſshalb ganz und gar
nicht im Menschen die Idee des Heiligen in der Idee Gottes,
oder richtiger, in der Erkenntniſs Gottes, sondern es erwacht
vielmehr dann im feiner gebildeten Menschen die feinere geist-
liche, dann auch die leibliche verfeinerte Sinnlichkeit, der dann
Phantasie und Verstand fröhnen, wider die die Vernunft nicht
aufkommt, — und von Begierde zu Begierde, von sogenanntem
Genuſs zu Genuſs, taumelt dann der Mensch, unheiligen ja heil-
losen Sinnes, ohne Bewuſstseyn Gottes dahin. Dieſs lehrt unter
andern die Geschichte des Römerthums, bevor es den Ruf zur
echten Religiosität von auſsen durch das Christenthum empfing;
dieſs sehen wir an den Tausenden üppiger, lustgieriger Menschen
unserer Zeit, denen doch schon die Grundlehren der Religion
in leuchtender Klarheit von Kindheit auf angetragen und gelehrt
worden. Vielmehr ruft der Gedanke: Gott, der unabhangig von 51
aller Sinnlichkeit, ins Bewuſstseyn kommt, auch zuerst das Gott-
gefühl hervor, und die in diesem Grundgedanken sich offenba-
renden Ideen des göttlich Guten und Schönen beginnen eine neue
Zeitreihe, eine neue Art zu denken und zu empfinden. Erst der
Gottgedanke, und die in ihm enthaltenen Ideen, zeigen dem Men-
schen das Unwürdige des bloſs thierischen sinnlichen Lebens und
Strebens; die göttliche, ewige, reine Wahrheit redet ihn beson-
ders gerade dann klar und machtvoll an, wenn die thierischen
Bedürfnisse nicht schweigen, wenn er von thierischen Bedürf-
nissen gedrängt wird, oder wenn er im Begriff ist, sich uner-
laubten sinnlichen Begierden hinzugeben; sie stärkt ihn in Noth,
und rettet ihn gegen Lustgier vor sich selbst. Sollte das Erwa-
chen des religiösen Denkens, Empfindens, Sinnes und Strebens
auf das Schweigen der sinnlichen Bedürfnisse und Begehrungen
warten, nimmer würde Religion im Menschen zum Durchbruch
kommen. Denn das Inneseyn Gottes in Erkennen, Empfinden,
Wollen und Thun ist es vielmehr, womit der Mensch sein gei-
stiges, göttliches Leben neubeginnt, wodurch allein er sich auch
über sinnliche Bedürfnisse und Begierden erhebt, wodurch er die
leibliche Noth erträgt, und die Lustgier zum Schweigen bringt,
ohne sie in unerlaubtem, unwürdigem Genusse zu büſsen und
auszutilgen.

Der Verfasser sagt, „der Mensch ahnde dann eine über ihn
erhabne geistige Macht, die er von den irdischen Dingen, als
Körpern unterscheide, und fühle vor ihr eine gewisse Scheu, da-
her er sich vor ihr auf eine gewisse Art demüthige und sie ver-
ehre, obgleich diese Verehrung noch nicht die eigentliche, nur
auf das wahre Gute gerichtete ist; „so entwickeln sich“, lehrt

er, „im menschlichen Herzen der *innere Cultus* oder die Anbe-
„tung, die nichts anders ist, als, religiöse Verehrung, und mit
„diesem Gefühle die Idee des *Heiligen* oder *Göttlichen.*“ — „Das
„Unwürdigste kann Gegenstand der Anbetung werden, wenn täu-
„schende Vorstellungen das moralische Bewufstseyn verwirren.
„Aber je reiner die Idee des wahrhaft und unbedingt Ehrwür-
„digen im Bewufstseyn hervortritt, desto mehr läutert sich auch
„das Gefühl der religiösen Verehrung. Nun erst nimmt der in-
„nere Cultus einen wahrhaft moralischen Character an. Heilig
„wird nun dem Menschen auch das Gesetz des Guten in seinem
„eignen Bewufstseyn.“ — „Aber diese moralischen Begriffe von
„der Heiligkeit der Pflicht gehn nun auch in den religiösen Glau-
„ben über.“ Hierin ist der Entwickelungsgang der Religiosität
und Sittlichkeit im Menschen in verkehrter Ordnung dargestellt.
Zuerst mufs bemerkt werden, dafs der Verfasser das Wort *heilig*
52 hier nicht im moralischen Sinne nimmt, für die reine, nur auf
das Gute als auf das Göttliche gerichtete Gesinnung, wonach
dann Heiligkeit auch eine Grundwesenheit Gottes ist, sondern
in dem gemeinen Sinne, wonach es von Dem ausgesagt wird, was
man sich scheuet zu verletzen. — Einer blofsen Macht nicht ent-
gegenhandeln zu wollen, ist gar nichts Moralisches, und hat mit
der wahrhaft *heiligen* Scheu vor dem inneren Urtheile des Gewis-
sens nichts zu thun. So unrichtig es ist, zu behaupten, dafs aus
dem blofsen Gedanken einer nichtsinnlichen dem Menschen über-
legnen Macht jemals, in irgend einer Hinsicht der Gedanke des
heiligen, guten Gottes hervorgehen könne, ebenso irrig ist es,
dafs umgekehrt die moralischen Begriffe von der Heiligkeit der
menschlichen Pflicht in den religiösen Glauben an die Heiligkeit
Gottes übergehen können, — so irrig, als das Meer aus den
Flüssen entstehn zu lassen. Denn alle echte Sittlichkeit oder
Moralität des Menschen stammt umgekehrt aus seiner Religion,
das ist daraus, dafs er Gottes inne ist in Erkennen, Empfinden,
Wollen und Thun, — dafs er Gottes inne ist als des Heiligen,
des Guten, und dafs er selbst in Gott und durch Gott fähig und
bestimmt ist, Gottes heiliger Güte in reinem Wollen und Dar-
leben des göttlich Wesenlichen, das ist des Guten, mit Gottes
Hülfe, ähnlich zu seyn und zu werden. Wäre reine Sittlichkeit
ohne Gottinneseyn und ohne Gottinnigkeit, das ist, ohne Reli-
gion einmal möglich, so würde sie auch der Religion nicht grund-
wesenlich bedürfen, mithin auch nicht einmal zu der Erkenntnifs,
dem Gefühle, und der Richtung des Wollens und Strebens zu
Gott den Menschen erwecken und anleiten können. Man pflegt
sich freilich oft auf Menschen zu berufen, welche streng sittlich
seyen, ohne Religion zu haben; dann verwechselt man aber die

durch Erziehung erhaltne und unter günstigen Umständen be-
wahrte Kindlichkeit, oder wohl den von Weltklugheit vorgespie-
gelten Schein, mit selbstbewufster, besonnener Sittlichkeit, oder
auch zugleich verwechselt man die innere Religion überhaupt mit ir-
gend einer *aüfserlichen*, gesellschaftlichen, positiven Darstellung der
innern Religion, indem man wähnt, dafs Der keine Religion hat,
der vielleicht selbst aus religiöser Gewissenhaftigkeit sich nicht
aüfserlich zu einem der bestehenden gesellschaftlichen Religions-
begriffe hält, da Religion selbst ihm gebietet, nicht *scheinen* zu
wollen, was nicht *ist*. Ferner, sowie es zwar einselne Blinde
geben mag, nicht aber eine blinde Menschheit; und so wie die
einselnen Blinden nur leben und bestehen können, weil Andre
für sie sehen und sorgen; so mögen auch wohl einige Geistblinde 53
in aüfserer und innerer Zucht und Sitte leben und bestehen, die
Gott nicht kennen und erkennen, da Andre für sie Gott erken-
nen, und da durch die diesen gemeinsame Religion die Ideen des
sittlich Guten und der sittlichen Güte schon auf dem einsigmög-
lichen Wege der Religion gewonnen worden sind und allgemein
gelehrt werden, — da im Lichte der Religion die Wege des Le-
bens schon gerichtet, gebahnet und geschirmet sind, dafs auch
die Blinden, von den Sehenden geleitet, sie ohne Anstofs wan-
deln mögen. Die vom Verfasser hier und noch deutlicher wei-
ter unten genommene Ansicht, dafs dem Menschen vornehmlich
die Gerechtigkeit Gottes einleuchte, zeigt sich nicht psychologisch
bestätigt, und die Annahme, dafs die göttliche Gerechtigkeit
erstwesenlich im Belohnen des Guten und in der Bestrafung des
Bösen bestehe, ist mit der Idee des Rechtes, und mit reiner Re-
ligiosität nicht vereinbar. Denn die Gerechtigkeit überhaupt,
und die göttliche Gerechtigkeit unbedingt, besteht zuförderst in
der Herstellung der aüfseren und inneren, von der Freiheit ab-
hangigen Bedingnisse des Einen Göttlich-Guten. Das sittlich
gute endliche Vernunftwesen aber erwartet für das Sittlich-Gute
und für das Gutseyn keinen Lohn und keine Lust; der sittliche
Mensch weifs es, dafs er berufen ist, Gotte umsonst zu dienen,
dafs es im Leben der vernünftigen, gottinnigen und gottverein-
ten Geister das Erhabenste, Ehrwürdigste und Schönste ist, das
Göttlich-Gute auch wider den Weltlauf, auch in aüfserer Ver-
achtetheit, Schande und Schmach, ohne alle Hinsicht auf einen
Lohn jenseits, zu wollen und gottgetreu zu thun. Diese Wahr-
heit fällt dem sogenannten Gefühlsmenschen, der aber von dem
reinen Gottgefühle noch nicht gelaütert ist, hart; aber Gott selbst
spricht sie in jedem Herzen, das durch Ihn gereiniget ist, ewig,
und in seiner Weltregierung im Leben selbst in der unendlichen
Zeit aus; sie streitet nicht mit dem reinen, über alle endliche

Selbstheit erhabenen Gottgefühle, sie ist ein wesenlicher Grund der reinen Seligkeit; bloſs dem vom Gottgefühle noch nicht geläuterten endlichen Selbstgefühle erregt sie ein Grauen, das zur Heiligkeit, und zum Heile ruft. Und was das Unsittlich-Böse betrifft, so wird es durch Strafe in dem Sinne eines mit Absicht zugefügten selbständigen, nicht mit dem Bösen zugleich von selbst erfolgenden Uebels, weder innerlich noch aüſserlich, vernichtet, sondern nur durch Belehrung, Gelegenheit und Uebung des Guten, nur durch die wieder keimende sittlich freie Güte selbst innerlich, und dadurch auch aüſserlich verneint und aufgehoben. Gott aber vergiebt vielmehr die Schuld und erlöset vom Uebel.

„Der auf diese Art ausgebildete religiöse Glaube", sagt unser Verfasser weiter, „giebt dem Gewissen eine Sicherheit, die es ohne „Mitwirkung der Religion bei den meisten Menschen nie erhält." Also doch bei einigen Menschen erhält das Gewissen dieselbe
54 Sicherheit, die es bei den Meisten nur in Mitwirkung der Religion erhält! Wenn aber Dieſs auch nur bei einem einsigen Menschen möglich wäre, so wäre die absolute Selbständigkeit des sittlichen Lebens des Menschen, ohne daſs er Gott erkenne und empfinde, der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach erwiesen. Diejenige Philosophie, welche *Bouterwek* den neuen Absolutismus nennt, und die nach ihm der Hauptsache nach mit dem eigentlichen Atheismus stimmen soll, beweist dagegen aus ewigen Gründen, daſs reine Sittlichkeit ohne Religion, das ist ohne Erkenntniſs und Gefühl Gottes, ohne Gott als das unendliche, heilige, die Welt und alle Geister mit selbstbewuſster Freiheit regierende Wesen vor Augen und im Herzen zu haben, für alle endliche Geister in Ewigkeit überall im Weltall unmöglich ist; sie beweist, daſs nicht das Moralische zu der Religion hinzukommt, und sich von unten her mit selbiger vereinigt, sondern daſs das Moralische in der Religion als ein Inneres, zwar untergeordnetes, aber eigenthümliches Wesenliche enthalten ist, und daher nur in und durch die Entfaltung der ganzen Religion selbst im Menschen zum Durchbruch und zur Entfaltung gebracht werden kann. — Nur im beschränkten Sinne kann daher mit dem Verfasser gesagt werden: „Moral und Religion werden ein Ganzes „im Gemüthe"; denn Religion ist das Ganze, Moral ein diesem Ganzen verbundener innerer Theil. Und statt zu sagen: „Tugend „und Religion werden zu unzertrennlichen Begriffen", ist vielmehr zu bekennen, daſs sie unzertrennliche Begriffe ewig und unauflöslich *sind*, und daſs der Begriff der Tugend als in dem rein und ganz gedachten Begriffe der Religion enthalten gedacht wird.

Da der Verfasser von hier aus noch fernere allgemeine Behauptungen seiner Lehre, die in die vierte Abhandlung, nicht aber in diese erste gehören, ausspricht, so müssen wir ihm schon hierin folgen, zumal da in den folgenden Abhandlungen gar oft auf diese Behauptungen als auf erwiesene Lehren zurückverwiesen wird, obschon der Verfasser diesem ersten Abschnitte den Titel einer bloſs problematischen Ansicht gegeben hat.

„Man verkennt das moralische Element der Religion", sagt der Verfasser (S. 23), „wenn man es nur für eine Wirkung des „*theoretischen* Glaubens ansieht, und es deſswegen in der Reli„gionsphilosophie nur beiläufig berührt. Allerdings kann man „nicht verehren, was man für nichts Wirkliches hält, und wer „vom Daseyn Gottes in der Bedeutung, die dem Christenthume „zum Grunde liegt, überzeugt ist, der müſste kein Mensch seyn, 55
„wenn er vor diesem Wesen nicht die tiefste Verehrung fühlte. „Aber den philosophirenden Kopf der durch kaltes Nachdenken „über den Zusammenhang der Dinge in der Welt sich von dem „Daseyn eines göttlichen Welturhebers und Weltregierers über„zeugt hat, wie der Mathematiker von der Wahrheit des pytha„gorischen Lehrsatzes überzeugt ist, pflegt man nicht religiös zu „nennen, wenn seine Ueberzeugung keinen merklichen Einfluſs „auf seine Gesinnung hat." Aber mit dem Christen ist es nicht anders, man nennt ihn auch nicht fromm, nicht religiös, wenn sein religiöses Erkennen, und sein Glaube an Gott nicht auf seine Gesinnung und auf sein Leben Einfluſs hat. Allerdings ist zuzugestehen, daſs auch der glaubige Christ für Gott innige Verehrung fühlen könne, warum soll aber der erkennende Philosoph, der von der Wesenheit und Daseynheit Gottes als Welturhebers und Weltregierers, übereinstimmig dem Inhalte nach mit dem glaubigen Christen, in Einsicht überzeugt ist, wie der Mathematiker von der Wahrheit seiner Wissenschaft, nicht auch innige Verehrung für Gott empfinden? Wie soll erkennende Einsicht weniger Einfluſs auf die Gesinnung haben, weniger fruchtbar für das Leben seyn als ahnender Glaube? — Wenn der Christ, schon sofern er Gottes in ahnendem Glauben inne ist, deſshalb religiös genannt werden soll, wie denn der ahnende Glaube allerdings ein Moment der Religion ist, so verdient das erkennende Wissen Gottes und göttlicher Dinge, welches auch dem Christen offen steht, um so mehr religiös genannt zu werden. — Wissenschaftforschung überhaupt ist eine religiöse Handlung, Ausbildung der Wissenschaft ein Theil des Gottesdienstes, die Wissenschaft selbst ein religiöses, göttliches Werk. Von der philosophischen Grundüberzeugung von Gottes Wesenheit und Daseyn ist's wenig gesagt, daſs sie so gewiſs wie die mathematische Ueberzeugung

vom pythagorischen Lehrsatze seye; — denn sie ist vielmehr die Grundwahrheit, die in unbedingter Ueberzeuguug angenommen wird, von welcher der Philosoph einsieht, daſs in ihr und durch sie alle endliche Wahrheit, auch die mathematische, ihre Wesenheit und Gewiſsheit habe. — Das Denken aber als solches, ist nicht kalt oder warm; es ist hell, — es ist Licht, — es weckt Wärme, Lebenstrieb und Lebenskraft. Warum soll gerade der Mathematiker kaltes Herzens seyn? vielmehr, auch er geht in göttlicher Begeisterung, aber in besonnener Ruhe den Weg, die von ihm mit innigem Gefühl erstrebte Wahrheit zu erforschen, und als ein schönes Kunstwerk der Wissenschaft zu gestalten.

56 „Je tiefer", so ruft der Verfasser aus, „der Glaube an Gott, „oder Götter, in das Gewissen eingedrungen ist; je mehr er „das Herz erfüllt und die Handlungen leitet; desto religiöser „oder *frömmer* ist ein Mensch. Keine kalte Betrachtung, auch „kein Mysticismus, der im Gefühle des Unendlichen schwelgt, „kann für sich allein das *religiöse Bedürfniſs* erzeugen, aus wel„chem die allgemeine Verbreitung der Religionen sich erklären „läſst." Die Religion soll sich durchaus aus einem *Bedürfniſs* des Menschen erklären lassen; da doch vielmehr das *religiöse* Bedürfniſs erst dem Menschen mit dem Beginne der Religion in ihm, entsteht und empfindbar wird; da doch gerade umgekehrt dieses religiöse Bedürfniſs selbst sich in der Erkenntniſs, worin der Mensch Gottes, der Gottähnlichkeit des Menschen und des Lebensverhältnisses Gottes zum Menschen und zur Menschheit inne ist, *verstehn* und *erklären* läſst. Weder die Religion, noch das religiöse Bedürfniſs des Menschen, ist aus dem Menschen, sondern es ist Beides nur in und durch Gott zu denken und zu erklären. Selbst die reine Vernunftanlage des Menschen zu der Religion, das ist zu Gottinnigkeit und Gottvereinheit, die von jeder besondern Anlage desselben, auch von der Anlage zur Sittlichkeit unabhangig ist, kann aus dem Menschen selbst keinesweges begriffen oder erklärt werden; sie ist eine ewige Wirkung Gottes an ihn und in ihm. Unser Verfasser will die *allgemeine* Verbreitung der Religion auf Erden erklären! — o, wäre diese doch nur erst wirklich, möchte doch nicht zugleich die Frage um die Erklärung davon entstehen, weſshalb bei so weit gediehenen Anfängen derselben in mehren Völkern, sie auf Erden nicht bereits weiter verbreitet ist! — Doch er redet ja *hier* nur von Religionen, sowie man wohl auch von Wissenschaften reden mag, — nicht aber von der Religion, welche die Eine ist, wie die Wissenschaft, ja wie Gott. — Auch in dieser Stelle scheint der Verfasser der wissenschaftlichen, philosophischen Forschung und Betrachtung zum Vorwurf zu machen, daſs sie kalt seye; —

sie selbst freilich ist weder kalt noch warm, sondern richtig oder unrichtig, jenachdem ihr Ergebniſs wahr oder irrig ist; wohl aber wird sie in gefühlinniger Begeisterung unternommen und fortgeführt, und gerade dadurch, daſs sie reines, selbstkräftiges Licht ist, erwärmt sie auch und befruchtet. Ebenso wurde oben dem Philosophen kaltes Nachdenken beigemessen, welches ebenso ist, als ein warmer Beweis oder eine heiſse Einsicht. — Viel-
mehr aber ist eben darin zumtheil die Möglichkeit der Rettung 57
und Erlösung des Menschen und der Menschheit vom Bösen und vom Uebel mitbedingt, daſs der Mensch, wie kalt es auch noch in seinem Herzen in Ansehung seiner Lebenbeziehung zu Gott und Menschheit seyn mag, dennoch sein Geist der Wahrheit offensteht, er sich dennoch durch den Urtrieb nach Erkenntniſs hingezogen fühlt zu Erforschung der Wahrheit, daſs er auch dann schon gesetzmäſsig forschen und die Wahrheit erkennen kann, — wodurch dann auch sein Herz erwärmt, zu echten Gefühlen belebt, gereinigt, und für das erkannte Göttliche, und Göttlich-Gute gewonnen wird. Sowie das Auge des Leibes gerade auch dadurch Sehorgan ist, daſs es von Wärme und Kälte unabhangig, und vor deren störendem Einflusse gesichert ist; ebenso das Auge des Geistes: es sieht nur rein und klar, wenn es von Wärme und Kälte des Herzens nicht bestimmt wird, — und gerade dadurch wird das reine Erkenntniſsvermögen der reine Leiter, das reine Medium, des heiligenden, rettenden ewigen und individuellen Einwirkens Gottes in den Menschen und in die Menschheit, womit sie Gott in reiner Erkenntniſs, auf eine der Freiheit Gottes und des Menschen angemeſsne Weise, zu Sich, und zu reinem, göttlichem Wollen und Leben ruft. Unser Verfasser, welcher von sich selbst behauptet, auf dem psychologischen Gesichtspunkte zu stehen, und sich auf selbigem erhalten zu wollen *), hat gleichwohl dieses grundwichtige psychologische Phänomen nicht erkannt, wovon doch schon eine rein empirische, ohne alle vorgefaſste Meinung angestellte psychologische Forschung überzeugt.

Unser Verfasser spricht hier ferner von einem „Mysticismus, „der im Gefühle des Unendlichen schwelgt“; aber um des Gefühles des Unendlichen theilhaftig zu werden, muſs man das Unendliche zuvor und zugleich rein erkennen, oder, in der von uns oben angegebenen Bedeutung, *schauen*; dann aber ist dieses Gefühl rein, und ein Theilgefühl der Seligkeit, es ist nicht unerlaubt, es in sich aufzunehmen, auch reiſset das Schaun des Unendlichen, das

*) Man sehe Dessen Selbstanzeige der zweiten Ausgabe seiner Aesthetik in den Götting'schen gelehrten Anzeigen.

ist des gehaltigen, alles sein Endliches in sich seyenden und haltenden Unendlichen unwillkührlich zum Gefühle der Achtung und Bewunderung hin; in der Wärme *dieses* Gefühles gehet das Licht und die Klarheit göttlicher Erkenntnifs nicht unter, wie dieses der Verfasser von seiner Erkenntnifs Gottes gesteht, da
58 sich nach ihm „die Erkenntnifs der Idee Gottes in ein unaus-„sprechliches Gefühl verliert (223, 661)", auch schwächt dieses selige Gefühl nicht die heilige Besonnenheit des Lebens für das Göttlich-Gute. Das Gefühl des Mystikers kann mithin rein seyn von dem das sittliche Leben gefährdenden Schwelgen im Gedanken einer Seligkeit, die das Gute belohnen soll, sowie auch von den Schrecknissen ewiger Unseligkeit, die dem Bösen als Strafe folgen soll. Ueberhaupt aber nicht darin beruht die Verkehrtheit des Herzens, dafs man sich irgend einem Gefühle überlasse, sondern darin, dafs die Wesenheit und Würde des Lebens und Strebens in die Befriedigung irgend eines Bedürfnisses, in den *Genufs* irgend einer Lust, und wäre es die ewige Seligkeit selbst, gesetzt wird. Nach dem Vorigen (S. 21) soll ein Gefühl die Idee des Heiligen hervorrufen, nach einer spätern Erklärung (247 f.) soll umgekehrt das Gefühl durch die Idee des Absoluten geweckt werden, die sich aber gleichwohl weiterhin in dieses Gefühl „verliert" (223 f. 661); hier aber (S. 24) wird auch gesagt, dafs das Verstandes-Interesse zur Religion führe. Doch hören wir des Verfassers eigne Worte: „Um Befriedigung des Verstandes-„interesse, das allerdings auch zur Religion führen, aber sie „nicht hervorbringen kann, ist es nur dem philosophirenden „Kopfe zu thun; und wenn dieser kein Bedürfnifs fühlt, das sei-„nen Forschungen einen Punkt, wo er anzukommen wünscht, in „voraus bezeichnet, wird ihm der Atheismus, als Resultat eben „so willkommen seyn, wie der Theismus." Hierin sind zwei irrige Ansichten. Einmal, dafs es nur dem philosophischen Kopfe um Verstandesbefriedigung zu thun sey, — da doch diese ein allgemeinmenschliches Bedürfnifs ist, und von jedem Menschen der zum Selbstbewufstseyn gelangt, unwillkührlich erstrebt wird. Sodann, dafs dem philosophischen Kopfe hier zu verstehn gegeben wird: er solle seinen Forschungen in voraus einen Punkt bezeichnen, wobei er anzukommen wünscht; statt dafs ihm vielmehr gerathen werden mufs, diefs eben zu vermeiden, seine Forschungen nicht nur auf einen, besondern Punkt hinzurichten, sondern mit ungetrübter Besonnenheit zu forschen und hinzusehen ohne jede andre Absicht als nur die Wahrheit zu entdecken, — begierdelos die Wahrheit zu erfassen und in sich aufzunehmen. Warum aber gerade dem *philosophirenden* Kopfe, und noch dazu als Resultat, sich der Atheismus darbieten und sogar

ihm so willkommen als der Theismus seyn sollte, ist garnicht abzusehen. Denn auch der Philosoph ist, und bleibt Mensch, 59
und bestrebt sich immer mehr Mensch zu werden im ganzen Sinne dieses Wortes; er ist und bleibt Gemüth, wie jeder Andre. Ich behaupte im Gegentheil, dafs dem gesetzmäfsig und folgerecht forschenden philosophischen Kopfe Atheismus nie in die Gedanken kommen könne, und die Gründe dieses Satzes werden weiter unten folgen (446 f., 208, 239). Gesetzt aber auch es stellte sich dem philosophischen Denker, infolge einer Verirrung der Speculation, der Atheismus als ein vermeintliches Resultat dar, so kann und wird sich weder sein Verstand noch sein Gemüth dabei beruhigen; der Atheismus wird ihm in beiderlei Hinsicht unwillkommen seyn; indem ohne die Idee Gottes, wie schon *Kant* richtig bemerkt hat, es allem unserem Denken und Erkennen, sowie allen unseren Gefühlen und Neigungen an Einheit und Harmonie gebricht, ohne welche Befriedigung für keinen Menschen, am wenigsten für einen „philosophirenden Kopf“ jemals möglich ist. Die Unklarheit der Gedanken über diesen Gegenstand kann nicht besser geschildert werden, als mit folgenden Worten des Verfassers. „Aber wo der Mensch vom Gefühle „seiner Endlichkeit und seiner Abhängigkeit von etwas, das über „ihm ist, getrieben wird, mit seinen Wünschen und Hoffnungen „sich anzuschliefsen an jenes Höhere, da erwacht das religiöse „Bedürfnifs, das einen Gegenstand der Anbetung sucht. Was „dieses Bedürfnifs befriedigt, das hält dann der Mensch gewöhn„lich für wahr, ohne sich um andre Gründe seiner Ueberzeu„gung sonderlich zu bekümmern. Er ergreift dann bereitwillig „jede Lehre, die ihm geboten wird, wenn sie jenem Bedürfnisse „entspricht und nur irgend eine Autorität für sich hat.“ — „An „der ergriffenen Meinung hängt er dann auch gewöhnlich fest, „und die Religionen vererben sich wie Familiengüter, bis ein„mal ein freier denkender Kopf auch in diesem Felde der Mei„nungen mit etwas Neuem hervortritt, das Andre mit sich fort„reifst.“ Soll der Mensch sich abhangig fühlen von etwas, das über ihm ist, so mufs er schon einige intellectuelle Bildung haben, und jenes „Höhere“ schon denken und anerkennen. Dann sucht er aber nicht eigentlich und nicht rein einen Gegenstand seiner Anbetung, sondern Schonung und Hülfe sucht er zu erlangen in seiner Noth und Bedrängnifs. Sehr richtig sagt der Verfasser, dafs der so gesinnte Mensch dann leicht alles für wahr hält, was dieses Bedürfnifs befriedigt, oder vielmehr nur theilweis und einstweilen stillt. Aber eben Diefs hätte ihm bemerklich machen können, dafs eben darum diefs nicht der rechte Weg zur Religion und Religiosität ist. Und sehr naiv ist das

Geständniſs, daſs endlich einmal ein freier, denkender Kopf mit etwas Neuem die Andern fortreiſsen werde. — So ist's; auch im
60 Gebiete der Religion ist kein Anfang und kein Fortschritt ohne reines, freies Denken; und dieses Denken ist um so erfolgreicher, als es von allen andern Bedürfnissen rein, über jede endliche Rücksicht sich erhebend, nur nach der reinen Wahrheit als solcher hin die Richtung nimmt. Dadurch ist eben das Forschen philosophisch, vernünftig, nicht bloſs ein discursives Räsonnement, das, wie unser Verfasser rathet, der Forschung den Punkt, wo es ankommen soll, in voraus bezeichnet, und das, eben weil es ihm an wissenschaftlicher Methode, an sachlich wesenlicher Selbstbewegung, gänzlich gebricht, von auſsen, nach Bedürfnissen und Gefühlen, eine dem Denken fremdartige Richtung empfangen muſs, um nicht stillzustehen. Die Eine, rein gesuchte Wahrheit ist überhaupt nicht mit einem Punkte zu vergleichen, nur mit dem unendlichen Raume selbst könnte sie sinnbildlich verglichen werden; der reine Wunsch, sie zu erkennen, ist nicht ein Wunsch für irgend ein anderes Bedürfniſs. Diese rein speculative Stimmung des Geistes, welche deſshalb dem Gemüth und Herzen weder fremd noch feind, sondern damit wie Licht mit Wärme in ganzem, vollem Einklang ist, — gerade sie ist die rein gottähnliche Verfassung des Geistes, worin derselbe fähig ist, und immer fähiger wird, Gott selbst, und dann auch besondere in der Grunderkenntniſs Gottes enthaltene Wahrheiten, rein zu erkennen und in sich aufzunehmen, sie ins Herz zu fassen, um von ihrem göttlichen Lichte erwärmt und bekräftigt zu werden, daſs er das Göttlich-Gute in reinem Willen ergreife, und in besonnener Kunst auf eigne Weise darlebe.

Der Verfasser hält die zuletzt angeführten Behauptungen für psychologische Thatsachen. Jedoch macht er sich selbst den Einwurf: „Wie viele oder wie wenige Menschen von Natur das re„ligiöse Bedürfniſs fühlen, läſst sich nicht mehr erkennen, seit„dem durch Beispiel und Unterricht dieses Bedürfniſs geweckt „wird.“ Anstatt aber diesen erheblichen Einwand zu beantworten, schweift er sogleich zu der Bemerkung ab: „Daſs es aber „so leicht dadurch geweckt werden kann, beweiset schon psycho„logisch, wie tief es in der menschlichen Natur gegründet ist.“ Jener Einwand hätte den Verfasser erinnern können, daſs mithin die ganze Reihe dieser angeblichen psychologischen Thatsachen alles geschichtlichen Fundamentes ermangelt, da alle unsere urkundliche und mythische Geschichtskenntniſs schon in Zeiten sich verliert, wo Religion in bestimmter Gestalt unter den Menschen bestand und gelehrt wurde. Der irreligiöse Zustand der meisten Menschen aber, selbst unter den Völkern, deren Kindern allen

eine schon weitgediehene Religionslehre gelehrt und empfohlen
wird, scheint einen bedeutenden Zweifel dagegen zu begründen,
als wenn es eben so sehr leicht wäre, „das religiöse Bedürfniſs 61
„im Menschen zu wecken.“ Die empirische Psychologie muſs es
jedenfalls ganz unentschieden lassen, ob die Religion im Menschen
unmittelbar durch Gott geweckt, belebt, geleitet und vollendet
werde, oder ob und inwieweit Gott diese Entwickelung
dem Menschen selbst überläſst. Und da die Religion ihrer Wesenheit
nach den Menschen über sich selbst erhebt, indem sie
das Gebiet seiner Endlichkeit überschreitet, so stellt sie sich als
solche als etwas, in Ansehung der endlichen Natur des Menschen
durchaus Uebernatürliches dar. — Daſs aber die Anlage, der
Trieb, und das Bedürfniſs der Religion auch von Seiten des Menschen
tief in seiner Natur mitbegründet und mitbedingt seye,
zeigt die philosophische Betrachtung dieses Gegenstandes allerdings;
so auch, daſs diese Anlage eine ursprüngliche, selbständige,
über jede andre im Menschen erhabne, und jede andre
untergeordnete Anlage, auch die zur Moralität, unerläſslich bedingende,
und fördernde ist; sowie daher auch der Trieb nach
Religion, und das Bedürfniſs derselben, ursprünglich, selbständig,
über alle andre Triebe und Bedürfnisse erhaben, und sie
alle bestimmend und bedingend befunden werden.

Nach diesen unter seinen bloſsen Worterklärungen eingestreuten
sachlichen Behauptungen kehrt nun der Verfasser zu „den
„Schulbedeutungen des Wortes *Religion*“ zurück. Sogleich fällt
er über „die Schulen des *Pantheismus*“ her, mit den Worten:
„es fällt ins Auge, daſs die von ihnen sogenannte Religion im
„Grunde gar keine ist, wenn sie nicht durch künstliche Deutun-
„gen die eigentliche Frömmigkeit in diesen Begriff hineinträgt.“
Hätte nun der Verfasser zuvor seine Ansicht dieser Schulen historisch-kritisch
gerechtfertigt, so möchte er sich auch für befugt
halten können, seinen Lesern, unter denen er sich auch
Nichtphilosophen denkt, zu versichern, daſs diese Schulen von
einer Religion bloſs reden, die an sich im Grunde gar keine,
weil ohne eigentliche Frömmigkeit, ist. Ja es möchte verdienstlich
scheinen, daſs Er statt Anderer dieser nicht seichten Sache
auf den Grund gesehen, damit sich die Andern vor diesen irreligiösen
Schulen hüten mögen. Wie wenig aber die Lehren, welche
der Verfasser hier den von ihm sogenannten Schulen des
Pantheismus aufbürdet, von den neueren Systemen gelten, die
der Verfasser hier, wie aus andern Stellen erhellet, vorzüglich
im Sinne hat, und die er anderwärts mit den Namen der Naturphilosophie
und des neuen Absolutismus bezeichnet, besonders
von den Systemen *Schelling's* und *Hegel's*, wird jeder Philosoph

finden, der es vermag die Werke dieser Urdenker ohne Vorurtheil mit tiefeindringendem Geiste zu verstehen und zu würdigen.

Wir werden uns hier bei den vom Verfasser eingestreuten
62 Vorwürfen nicht aufhalten, jedoch einige Bemerkungen seinen Behauptungen entgegensetzen. „Die Abhängigkeit des Menschen „von der Natur", lesen wir (S. 26), „die in die Sinne fällt, ist „eine unbezweifelbare Thatsache, die unverändert bleibt, man „mag von Gott und göttlichen Dingen denken, was man will." Aber die Abhangigkeit des Menschen und der Menschheit von der sinnlich wahrgenommenen Natur ist überhaupt nur eine theilweise, das innere Leben des Geistes nur mittelbar treffende, und sie ändert sich durch das religiöse Leben gar sehr um, dem Grade und der Art nach. „Aber", heiſst es weiter, „eben das Drükkende und Demüthigende, das in der Vorstellung der Abhängigkeit von einer blinden Natur liegt, reiſst den seiner Endlichkeit sich bewuſsten menschlichen Geist zu dem Glauben an eine „geistige Macht hin, die verborgen in der Natur, oder erhaben „über die Natur, und verschieden von ihr, in jedem Falle ein „Bewuſstseyn ihrer selbst hat, und mit diesem Selbstbewuſstseyn „sich des hülfsbedürftigen Menschen annimmt." Dabei wird vorausgesetzt, daſs die Natur nach sogenannter blinder Nothwendigkeit wirkt und handelt; eine Ansicht, die dem Menschen weder natürlich ist, wie schon die, derselben geradezu widersprechenden, dichterische und mythologische Ansicht, sowie die Naturansicht des Kindes, bei allen Völkern nachweisen, noch auch philosophisch gerechtfertigt werden kann, sondern auf einem leicht nachzuzeigenden Scheine beruht. Auch die Naturansicht geistreicher Naturforscher findet in der Natur nicht *bloſs* nothwendige Gesetzmäſsigkeit; — die von unserem Verfasser verachtete Naturphilosophie nicht zu erwähnen, welche behauptet, daſs die Natur in sich ein in ihrer Art unendliches mit Freiheit wirksames, auf eigne Weise die ewigen Ideen darbildendes Wesen ist. Der religiös Gesinnte aber, selbst wenn er die Natur als eine blindwirkende Macht betrachten sollte, verehrt hierin die ewige Fügung Gottes, und es ist für ihn ein Gedanke von nur untergeordneter Wesenheit und Bedeutung, daſs Gott Sich auch des hülfsbedürftigen Menschen wider den, seinen guten Zwecken feindlichen Naturlauf annehme. Aber unser Verfasser scheint an Religion nicht denken zu können, ohne daſs die eigennützige Ansicht des hülfsbedürftigen Menschen sogleich eingemischt, und als Hauptsache aufgestellt werde. Man kann es dem Verfasser zugeben, daſs „der Mensch als moralisches Wesen, eine blinde „Natur, sey sie auch allmächtig, immer", versteht sich in dieser Hinsicht, „unter sich, nicht über sich sieht;" und man kann

doch eben behaupten, daſs diese ganze Naturansicht grundirrig ist. Jedoch wäre wider den hier vorgebrachten, und im Verfolge des Werkes oft erwähnten Satz, daſs man nur Wesen, die und sofern sie von sich selbst wissen, Würde zugestehen könne, gar Vieles einzuwenden. Denn schon sowohl der Schönheit, die sich selbst nicht als solche weiſs, und dem schönen Wesen, welches sich auch nicht selbst als schönes weiſs, als auch der Wahrheit 63
und der sittlichen Güte an sich, und den *endlichen* Wesen die sie an sich haben, auch ohne es zu wissen, oder darauf hinzublicken, gestehen wir Würde, das ist unendlichen unbedingten Selbstwerth, zu. Daher mag auch dann, wenn die Natur als bewuſstseynlos wirkendes Wesen betrachtet wird, sofern sie gesetzmäſsig und schön befunden wird, Würde nicht abgesprochen werden *). Auch ist wohl jedem Nachdenkenden klar, daſs nicht lediglich der Umstand, daſs ein Wesen sich selbst weiſs, seine Würde ausmacht, sondern das Würdevolle, unbedingt Wesenliche, als was es sich selbst weiſs, das ist seine eigne ganze Wesenheit, sein Selbstinneseyn mit inbegriffen, welche ganze Wesenheit eben den Inhalt seines Selbstbewuſstseyns ausmacht; obschon gewiſs ist daſs Selbstinneseyn, daſs bewuſstes Darleben des Guten in heiligem Willen, das Innerste der heiligen Wesenheit, oder, wenn der Ausdruck würdig erscheint, der heiligen Würde Gottes ist; und daſs unbedingte, ganze, vollendete Verehrung nur Gott als dem unendlich sein selbst bewuſsten Wesen, als freier, heiliger Vorsehung, gebührt, worin wir mit dem Verfasser ganz übereinstimmen. — Uebrigens hat der Verfasser nicht unbemerkt gelassen, daſs die Menschen und Völker, die sich zu dem Gedanken Gottes als des unbedingt und unendlich sein selbst innigen, sich selbst erkennenden, fühlenden und wollenden Wesens, welches auch das Eine unendliche Leben ist, und das Leben der Welt und aller endlichen Geister als heilige weise Vorsehung leitet, noch nicht erhoben haben, sich bei dem Gedanken eines *Schicksales*, oder *Fatum*, welches Menschen und Völker, Natur und höhere Geister in Einer mitleidlosen Nothwendigkeit umfaſst, einstweilen beruhigen; und zwar setzen wir hinzu, so lange, bis der höhere Gedanke Gottes als des unendlichen, unendlich freien Wesens diese apathische Ruhe stört, sie in neue, viel tiefer eindringende, viel mehr beunruhigende, und viel schwerer zu beseitigende Zweifel verwickelt, die sich nur dann in Befrie-

*) „„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Be„„wunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachden„„ken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das morali*„„*sche Gesetz in mir.*"" (*Kant* Krit. d. prakt. V. S. 281.)

digung des Geistes, Gemüthes und Lebens lösen, wenn der menschliche Geist die unendliche Freiheit Gottes, und die durch Gott ewig verursachte und durch seine unendliche Freiheit geleitete endliche Freiheit aller endlichen Vernunftwesen erkennt, und das Verhältnifs der göttlichen und der menschlichen Freiheit im Allgemeinen einsieht.

Wir stimmen dem Verfasser darin bei, dafs sich in Schulen des unvollendeten, und fehlgebildeten Absolutismus, welche sich dem im Sinne des Verfassers gedachten Pantheismus annähern, „das religiöse Bedürfnifs verwandele in ein Gefühl der *Sehnsucht* „*nach dem Unendlichen*, in eine *mystische Liebe zum Unendlichen*, „und in ein Verlangen, im Allleben des Unendlichen zu *zer-* „*fliefsen*, oder gar in ein blofs ästhetisches *Anstaunen des Unend-* „*lichen*.“ Auch nehmen wir mit dem Verfasser an, „dafs die eben- „genannten Gefühle allerdings auch religiös seyen, wenn sie sich „mit wahrer Verehrung vereinigen; dafs sie zur *Andacht* gehören, „aber für sich allein nicht die Andacht ausmachen.“ Wenn Dem
64 aber so ist, so hat der Verfasser zugestanden, dafs auch die Pantheisten, die nach ihm mit den Atheisten übereinstimmen sollen, doch auch wesenliche Elemente Dessen erfassen, was auch ihm Religion heifst; dafs es also ein unrichtiges und ungerechtes Urtheil ist, das er weiter unten (327) fällt, wo er versichert, der Absolutismus und Pantheismus stimme in den Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus überein.

Nachdem nun endlich der Verfasser „aus diesem Wortlaby- „rinthe heraustritt, protestirt er zuförderst „gegen die unphiloso- „phische Forderung, dafs wir uns dieser Wörter nur im Sinne „dieser oder jener Schule bedienen sollen.“ Diefs ist jedem philosophischen Forscher zuzugestehen, unter der Bedingung, dafs er dasselbe auch jedem Andern vergönne, und ihm die Befugnifs zuerkenne, auch *seinen* Sprachgebrauch kritisch zu beleuchten. Defshalb ist der Verfasser verbunden, die Aussprüche anderer Philosophen nach ihrem eignen, und nicht nach seinem Sprachgebrauche aufzufassen und auszulegen. — Zunächst unternimmt es der Verfasser, „dem Worte *Religion* diejenige Bedeu- „tung zurückzugeben, die überall anerkannt wird, wo man keine „besondre Schulsprache vernimmt. Religion in diesem Sinne ist „ein *psychologisches Factum*, das bald mehr, bald weniger in sich „begreift, dem aber bei aller Verschiedenheit der Vorstellungen „und der Gefühle, die es in sich aufnimmt, etwas allen Reli- „gionen Gemeinschaftliches zum Grunde liegt. Was dieses Ge- „meinschaftliche ist, das allen Religionen zum Grunde liegt, läfst „sich nur welthistorisch nachweisen.“ Hier wird in der Erklärung von Religion selbst schon und zwar willkührlich, von meh-

reren Religionen gesprochen. Ebenso willkührlich wird behaup-
tet, dafs das allen Religionen Gemeinschaftliche, was ihnen allen
zum Grunde liege nur welthistorisch könne gefunden werden.
Wir wollen unberührt lassen, dafs die Geschichte der Mensch-
heit dieser Erde nicht die Geschichte der Menschheit des Weltall
ist, aus welcher allein, wenn sie in der ganzen unendlichen Zeit
überschaut würde, ein allgemeingültiger Schlufs auf das allge-
mein und ewig Wesenliche der Religion sich würde machen las-
sen. Auch wollen wir nicht weiter darauf dringen, dafs eine
solche historische Untersuchung sogar für die Menschheit dieser
Erde unausführbar ist, indem wir am Anfange unserer Geschichte
die Völker schon in einer Mannigfalt ausgebildeter Religionbe-
griffe vorfinden, und garnicht bestimmen können, welche andere
individuelle Gestaltungen der Religion früherhin vorausgegangen
seyn mögen. Aber an *die* Frage müssen wir erinnern, ob über-
haupt das allen individuellen Gestaltungen der Religion auch auf 65
Erden gemeinsame, und das ihnen allen zum Grunde liegende
Wesenliche auf dem Wege der Geschichtforschung gefunden wer-
den könne. — Wir sind überzeugt, dafs man die Idee der Reli-
gion und die Erkenntnifs des, allen individuellen Gestaltungen
dieser Idee zum Grunde liegenden, gemeinsam Wesenlichen viel-
mehr aus dem obersten Theile der Philosophie, der Metaphysik,
zu der Geschichte der Menschheit dieser Erde hinzubringen
müsse, um für das Geschichtliche ein sehendes Auge, und den
rechten Verstand zu haben. Doch hören wir auszugsweise, was
der Verfasser auf seinem Wege hierüber gefunden hat.

„Das Allgemeine in der Religion als einem psychologischen „und welthistorischen Factum ist die schon oben näher bezeich- „nete *Verehrung einer geistigen, über die menschliche Natur erhabe-* „*nen Macht.*“ „Geistig, oder in der Schulsprache *psychisch* nen- „nen wir alles, was von einem Vermögen zu *denken* und zu *em-* *pfinden* ausgeht“. — „Die Begriffe, die sich der Mensch von sei- „ner eigenen Geistigkeit macht, überträgt er bald in die körper- „liche Natur, bald trennt er sie von dieser. — Die Verehrung „von Göttern in menschlicher Gestalt ist eine wahrhaft natürliche „Religion.“ „Die Verbindung des Empfindens mit dem körper- lichen Organismus leitet auf den Begriff vom *Leben* und von ei- nem *allgemeinen Leben*, welcher muthmafsliche Begriff sich in den von einer *Weltseele*, als dem wahrhaft göttlichen Wesen verwandelt. Aber auch der *Fetischdienst* schliefst doch auch auf seinen unter- sten Stufen eine mystische Personification dieser Naturkräfte in sich.“ „Ueber alle materielle Bedingungen sich zu erheben, um „einen *reinen Geist*, der keine Gestalt hat, und diesen als ein „*vernünftiges Urwesen* anzubeten, setzt eine solche Schärfe der

„Abstraction voraus, daſs Religionen, denen dieser Begriff von „Gott zum Grunde liegt, aus den natürlichsten Vorstellungen, „die sich der Mensch von einem geistigen Daseyn macht, nicht „entspringen konnten. Wo wir dergleichen Religionen finden, „müssen wir voraussetzen, daſs sie entweder von einem kühn „philosophirenden Kopfe ausgegangen sind, oder, daſs das gött„liche Wesen in diesem höheren Sinne des Worts als solches „sich selbst den Menschen unmittelbar kund gethan oder geoffen„bart hat, und daſs in diesem zweiten Falle alle auf diesen Be„griff von Gott gegründete Religionen, wenn sie auch der Offen„barung nicht treu geblieben, doch durch Ausartung einer sol„chen, unmittelbaren Gotteskenntniſs aus ihr entstanden sind.“ — In Ansehung der Behauptung, daſs der Gedanke Gottes, als reinen Geistes und als vernünftigen Urwesens durch Abstraction gewonnen werde, erinnern wir an das oben zu des Verfassers
66 Vorberichte hierüber Bemerkte. Die zwei möglichen Fälle des Entstehens dieses reinen Gottgedankens lassen noch einen dritten zu, daſs nehmlich auch wohl beide Fälle zugleich, oder nacheinander stattfindend gedacht werden könnten. Wenn der Fall einer unmittelbar von Gott mitgetheilten Gotterkenntniſs angenommen wird, so ist dann die Religion des Menschen aus einem religiösen und moralischen Bedürfniſs nicht zu erklären. Auch ist dann die ewige Offenbarung Gottes an den Geist des Menschen, von der zeitlich und wesenheitlich individuellen immer noch zu unterscheiden. Nach den vom Verfasser (S. 33 — 38) erklärten Ansichten von der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie und der Religion, die viel Treffendes enthalten, und wobei wir dem Verfasser unserem Plane gemäſs nicht ins Einselne folgen können, ob wir gleich in den meisten dieser Punkte mit ihm übereinstimmen, „muſs die Geschichte der Philosophie „darauf Verzicht thun, die Entstehung des Begriffs von Gott als „einem reinen, schöpferischen Urgeiste, — — nachzuweisen, „wenn nicht der Glaube an eine heilige Sage, nach welcher die„ser Gott sich selbst lange Zeit vor aller Philosophie den Men„schen kund gethan, nach den Gesetzen der historischen Kritik „gerechtfertigt werden kann.“ — Schon oben haben wir uns zu der Ueberzeugung bekannt, daſs selbst der Gedanke: Gott, nicht aus dem sich selbst überlassenen Denken des endlichen Geistes erklärbar seye, sondern ihm nur durch Gottes eigne ewige und zeitliche Offenbarung verliehen werde, und daſs hierüber die Wissenschaft des Zeugnisses der Geschichte nicht nöthig habe. Und da ferner ohne den Grundgedanken: Gott, Wissenschaft im ganzen, unbedingten Sinne dieses Wortes nicht gedenklich ist, so gehet, nach unsrer Ueberzeugung, auch die Wissenschaft aller

endlichen Geister in Ewigkeit von derselben Offenbarung Gottes
aus, worin auch ihre Religion ihren ewigen Ursprung hat.

Hierauf wendet sich der Verfasser zu der Betrachtung „der
„Verschiedenheit und der Verwandtschaft der Religionen, wie
„sie nun einmal sind und waren“, und zwar nach mehreren Ge-
sichtspunkten. Zuerst zwar von der moralischen Seite. Von den
alten Römern wird gesagt, dafs sie „nach ihrer kindisch-heidni-
„schen Religion sehr gottesfürchtig im moralischen Sinne waren.“
Demnach mufste zur Gottesfurcht im moralischen Sinne weder
christliche, noch überhaupt echte Religion gehören. Als ein Er- 67
weis dieser moralischen Gottesfurcht wird gerühmt: „ohne klare
„Begriffe von dem wahrhaft Anbetungswürdigen, auf das sich die
„höheren Religionen beziehen, verscheuchte ein strenges Gesetz
„aus dem alten Rom die aus Griechenland herübergekommenen
„Bacchanalien, sobald man entdeckt hatte, zu welchen unsittli-
„chen Thorheiten die schmutzige Symbolik dieses mystischen Cul-
„tus führte.“ Indem auch ich es verabscheue, „dafs die Zeu-
„gungskraft der Natur schamlos symbolisirt werde“, und über-
zeugt bin, dafs Sittlichkeit und Gottesfurcht es fordern, die Hand-
lung der Zeugung nicht zu profaniren, und ihre symbolischen
Darstellungen nicht offen zur Schau zu tragen, schon um nicht
die unheilige Flamme der thierischen Lustgier zu entzünden, noch
mehr aber und zwar ursprünglich eben darum, weil die Zeugung
an sich eine reine, und durch Gottinnigkeit und Liebe zu heili-
gende Handlung ist; so bemerke ich doch, dafs, wenn nicht et-
wan die Zeugung selbst für etwas an sich Schmutziges und Un-
würdiges erklärt wird, auch die Organe und Symbole der Zeu-
gung an sich nicht unrein und unwürdig seyn können. — Diese
Symbolik ist auch in Indien herrschend, wo gleichwohl die
Keuschheit und die Treue der Frauen bis zur schwärmerischen
Selbsttödung nach dem Tode des Gemales Volkssitte ist.

„Die gewöhnliche arithmetische Eintheilung der Religionen
„in *monotheistische* und *polytheistische* ist zur genaueren Unter-
„scheidung einer Religion von der andern weder in moralischer
„noch speculativer Hinsicht hinreichend.“ Diese Eintheilung ist
aber nicht blofs arithmetisch, das ist eine der Zahl nach, son-
dern der Wesenheit nach; denn unter Einheit Gottes wird erst-
wesenlich gedacht die selbständige Ganzheit der Wesenheit Gottes
(*unitas essentiae s. unitas qualitativa*); an der Einheit der Wesen-
heit aber ist, als deren Form, auch die Einheit der Zahl nach
(*unitas formae, s. quantitativa s. numerica*). Vielmehr also, die
Anerkenntnifs der Einheit der Wesenheit Gottes (der Wesenheit-
Einheit Gottes) ist selbst die erstwesenliche Anerkenntnifs, denn

sie ist eben die Anerkenntniſs der selbständigen, unbedingt ganzen, das ist unendlichen Wesenheit Gottes selbst; sie ist höherwesenlich als die Anerkenntniſs, daſs Gotte, oder, wie unser Verfasser behauptet, daſs es mit Frömmigkeit geschehen könne, vermeinten Göttern, Denken, Empfinden, Wollen, und selbstbewuſstes zeitliches Wirken zugeschrieben wird. Mit der Anerkenntniſs der Einheit der Wesenheit Gottes ist dann allerdings auch die Anerkenntniſs der zahligen oder formalen Einheit Gottes, oder der Einmaligkeit wesenlich verbunden; aber die Ein-
68 heit der Wesenheit, nicht bloſs oder zuerst die Einheit der Zahl macht die erstwesenliche Einsicht des Monotheismus aus. Die Anerkenntniſs der Einheit der Wesenheit Gottes ist die oberste Grundlage der Religion, und auch in moralischer Hinsicht die wichtigste; ohne sie ist Religion nicht möglich, und den polytheistischen Religionsbegriffen ist Religiosität nur zuzuerkennen, weil und sofern in ihnen Ahnung der wesenlichen Einheit Gottes belebt ist. Wer aber, wie unser Verfasser die Beilegung menschlicher Persönlichkeit als den erstwesenlichen Charakter der Religion annimmt, kommt dann zu dem Aüſsersten, daſs er den Heiden, ja sogar den dem Moloch ihre Kinder opfernden Müttern (475) Frömmigkeit zuspricht, aber der Lehre tiefsinniger Philosophen, wie *Spinoza*, *Schelling*, welche die Einheit der Wesenheit und die Einmaligkeit Gottes, das ist, die Gott als das Eine, selbe, ganze, unbedingte, unendliche Wesen, anerkennen, und ausdrücklich lehren, ja Gott als Princip alles Erkennens, Wollens, Wirkens und Lebens setzen, Frömmigkeit und Religiosität abspricht, und behauptet, daſs sie in der Hauptsache mit dem eigentlichen Atheismus zusammenstimmen, weil der Beurtheilende annimmt, daſs sie Gotte eine anthropomorphisch und anthropopathisch gedachte Persönlichkeit nicht zuerkennen. Wird der Gedanke Gottes, als Einen, selben, ganzen das ist, also auch als unendlichen, unbedingten und einsigen *Wesens* wissenschaftlich nach seinem Inhalte weiter entfaltet, so gelangt der endliche Geist auch zu der Einsicht, daſs unendliches unbedingtes, einsiges Selbstinneseyn, oder mit *Jacobi* und *Bouterwek* zu reden, unendliche, unbedingte, einsige Persönlichkeit, sowie auch Leben und unendliches, unbedingtes, das ist freies zeitliches Wollen und Wirken, in jenem Einen Grundgedanken mitenthalten sind; und zwar wird diese Einsicht errungen auf rein synthetischem Wege, gänzlich ohne menschliche Eigenschaften von unten herauf ohne weitere Befugniſs in den Gedanken: Gott, analytisch überzutragen, als mittelst des wissenschaftwidrigen Vorwandes, daſs ja sonst der Gedanke: Gott, leer wäre, und dem menschlichen religiösen und moralischen Bedürfnisse nicht genügen könnte. Der wissen-

schaftliche Denker enthält sich gänzlich des Verfahrens, sich den
Gedanken: Gott so auszubilden, wie er meint oder zu fühlen
meint, dafs er diesen Gedanken nöthig habe oder brauche; er
findet dieses Verfahren des Gedankens: Gott, unwürdig ja irre-
ligiös; er ist gegen alle seine angeblichen Bedürfnisse mistrauisch, 69
bevor er nicht deren Grund und Befugnifs selbst in dem rein
wissenschaftlich ausgebildeten Grundgedanken: Gott, von seiner
eignen endlichen, menschlichen Persönlichkeit und von seinem
Gefühle des Bedürfnisses unabhangig, eingesehen hat. — Aber mit
dem unbefugten Uebertragen menschlicher Eigenschaften, menschli-
cher Persönlichkeit in den ahnenden Gedanken: Gott, ohne dafs die
Einheit Gottes nach Wesenheit und Form anerkannt würde, ist
nicht einmal dem Geist und Gemüthe des Menschen geholfen, sein
religiöses Bedürfnifs nicht einmal befriedigt, wie alle heidnische
Ahnbegriffe der Religion zeigen; denn es ist unmöglich auch nur
echtmenschliche sittliche Würde, geschweige denn Heiligkeit, mit
dem Gedanken einer Mehrheit sogenannter Götter zu vereinen.

Diefs bestätigen die unsittlichen Graüel der olympischen, und aller sogenannten Götter aller heidnischen Völker; die ihnen anthropomorphisch und anthropopathisch beigelegte Persönlichkeit macht diese Gebilde der Phantasie nur verächtlich und gräfslich, sie sind ins Riesenhafte erweiterte Unmenschen mit schrecklicher Schönheit und Grofsheit, ohne Unendlichkeit und Heiligkeit, weil der Grundgedanke aller Religion, der Gedanke der wesenlichen und formalen Einheit Gottes mangelt. Durch das unbefugte Hineinsetzen menschenähnlicher Persönlichkeit in den ahnenden Gedanken der Gottheit kommt man also nicht auf den Weg der Religion und der Moralität, und selbst ahnende Religionsbegriffe, die, nachdem sie den Grundgedanken der Einheit Gottes in klarerer Ahnung erfafst, und in Geist und Gemüth aufgenommen, diesen Gedanken durch unbefugtes Uebertragen der Eigenschaften menschlicher Persönlichkeit endlich machen und verunreinigen, fallen entschieden in die unwürdigen Vorstellungen des Heidenthums, und bei eröffneter Gelegenheit, in den heidnischen Aberglauben und seine Graüel zurück; wie dieses die vorchristliche Geschichte des Mosaismus, und die Geschichte des Brahmismus an belehrenden Beispielen zeigen. Die Einsicht und Anerkenntnifs Gottes als des Einen, selben, ganzen, unbedingten und unendlichen Wesens vor und über dem unbedingten und unendlichen Selbstinneseyn, vor und über der Wesenheit Gottes sofern Gott das Leben und der unendlich und unbedingt freie heilige Wille ist, mufs als unbedingte, unendliche und einsige Grundlage der Religion überhaupt, und auch der Religion in ihrer moralischen Wesenheit anerkannt werden. Darin wird

dann auch die unendliche, unbedingte, heilige Persönlichkeit Gottes gefunden, und rein erhalten; Gott wird nicht gedacht nach Aehnlichkeit des Menschen, sondern der Mensch in seiner be-
70 schränkten Endlichkeit nach Aehnlichkeit Gottes; — Gott nicht ein Ebenbild des Menschen, sondern der Mensch ein endliches Ebenbild Gottes. Dann sieht man den ungeheuern Misgriff ein, das bedingte untergeordnete Endliche gleichsam zum Muster des Unbedingten Unendlichen zu machen. „Lasset uns Menschen machen, ein Bild das uns gleich sey", — ist ein Wort der ewigen Wahrheit. Die aberwitzige Umkehrung dieses Satzes verbietet das religiöse Gefühl, herzusetzen. — In der Wesenheit Gottes wird dann auch die Wesenheit des Menschen erkannt, in der Heiligkeit Gottes die gottähnliche Sittlichkeit des Menschen, in der Liebe, die Gott liebt, die Liebe, womit der Mensch Gott und die Menschheit lieben soll; der Urbegriff und das Urbild des Lebens des Menschen und der Menschheit, und alle darin enthaltne theilweise, besondre Urbegriffe und Urbilder werden dann als in und durch den Urbegriff und das Urbild des Einen Lebens Gottes erkannt, und dann auch als einsige Aufgabe des Lebens anerkannt, auf dafs Alles, was in dem Urbilde des Einen Lebens Gottes unwandelbar und ohne Mangel in der unendlichen Einen Zeit ist und wird, in dem Leben des Menschen und der Menschheit, im ähnlichen, endlichen Gleichnifsbilde wirklich werde. Dann erscheinen dem Menschen und der Menschheit alle Aufgaben des Lebens, alle Neigungen des Herzens, alle Richtungen des Willens, alle Bestrebungen der Kraft, die in jenem gottähnlichen Urbilde des Menschen und der Menschheit enthalten sind, rein, und heilig; und wenn auch der Mensch und die Menschheit in der Weltbeschränkung zum Unreinen und Unheiligen abirren, so bringt sie der Hinblick zu der Heiligkeit Gottes, die sie in Sittlichkeit nachahmen, zur Erkenntnifs ihrer Unreinheit, Unheiligkeit, ihres Abfalls, ihrer Sünde, und ihrer Schande, dafs sie mit Geist und Gemüth sich wieder zu Gott wenden, sich reinigen und heiligen.

Wenn daher der Verfasser (S. 40) ausruft: „Und wie viele Gläu„bige mag es noch immer in der Christenheit geben, in deren Vor„stellungsart der alleinige Gott sich auf eine andre ungöttliche „Art", als jene bei den Juden, „anthropomorphisirt!" so deutet er zwar auf eine unleugenbare geschichtliche Thatsache hin, die aber lediglich darin ihren Grund hat, dafs diese Christen den Gedanken der Einheit Gottes nicht ganz umfassen, und nicht in seine heilige Tiefe durchdringen, sondern auf menschliche Weise ausbilden, und ihm durch vom Menschen entnommene Eigenschaften einen Inhalt geben. Erleuchtete Christen werden aber diese

Mitgenossen ihrer Gemeinschaft schwerlich als echte und reine
Glaubige anerkennen. — Aber *Jacobi* und *Bouterwek* thun dem
Grundsatze und dem Verfahren nach gänzlich Dasselbe; sie be-
haupten freilich, dafs sie Gott auf göttliche Weise, jene Christen
aber auf ungöttliche Weise, anthropomorphisiren *); aber woher
und woran soll diefs erkannt werden, da nach ihnen die Ideen 71
des Absoluten, des Unendlichen, der Vollkommenheit, rein in-
haltlos, rein formal, blofse abstractive Gemeinbegriffe sind?
Wenn nicht in dem Inhalte des reinen, von den Gedanken:
Mensch und Menschheit, ganz unabhangig erkannten, Gedankens
Gottes, als des Einen, selben ganzen, unendlichen und unbeding-
ten Wesens, auch der Gedanke der unbedingten und unendlichen
Persönlichkeit Gottes, eben so rein, und ohne alle Hinsicht auf
die endliche Persönlichkeit des Menschen und der Menschheit ge-
funden werden könnte, so vermöchten der Mensch und die Mensch-
heit niemals, das sogenannte ungöttliche Anthropomorphisiren
Gottes zu vermeiden, und die Abwege und Abgründe des Aber-
glaubens und des irreligiösen Fanatismus könnten nimmer für
diese Menschheit geschlossen werden. Aber die Wissenschaft lei-
stet Dieses allerdings in ihrem obersten Theile, leistet es ganz,
und im Erstwesenlichen vollkommen. Und selbst wenn ein be-
sonnener Denker noch in dem Wahne befangen wäre, dafs Wis-
senschaft diefs nie leisten könne, dafs sie die Persönlichkeit Got-
tes nie in dem Einen Grundgedanken: Gott, zu erkennen ver-
möchte, so würde sich ein Solcher, selbst ohne die Warnungen
der ganzen Geschichte der Menschheit zu diesem Entschlusse nö-
thig zu haben, doch nie auf den schlüpfrigen und gefahrvollen
Weg begeben, den *Jacobi* und *Bouterwek* einschlagen, um jenen
angeblich nie auszufüllenden Mangel, jenes nach ihnen unheil-
bare Unvermögen der Wissenschaft zu ersetzen.

Aus allen diesen Gründen müssen wir, wider den Verfasser, behaupten, dafs der Grundgedanke der Einheit Gottes, welcher eben der des Monotheismus ist, zur Unterscheidung aller individuellen Versuche die Religion in Lehre und Leben darzustellen, und zu ihrer Würdigung in aller Hinsicht hinreichend, und die einsige Grundlage ist, wonach die unvollendeteren von jenen Versuchen, welche auf niederen Stufen gehemmt sind, gereinigt, erhoben, und weitergebildet werden können und sollen. Ja es ist wesenlich, dafs man einsehe: nicht eine begriffliche Eintheilung der verschiedenen individuellen Darstellungen der Religion, die man fälschlich verschiedene *Religionen* nennt, werde durch

*) Die Anwendung solcher Redensarten, die das reine religiöse Gefühl beleidigen, wie diese: Gott *anthropomorphisiren*, rechne der Leser nicht uns zu; sie kommen nicht von uns.

den Grundgedanken der Einheit Gottes begründet, in dem Sinne, als gebe es mehre gleich wesenliche Religionen, mit denen die Religion als Monotheismus in derselben Reihe stehe; sondern vielmehr in diesem Gedanken werde die Eine, selbe und ganze Idee der Religion selbst offenbar, wonach alle unvollendete, und
72 fehlgebildete geschichtlichen Versuche, die Religion selbst in Lehre und Leben auf Erden darzustellen, verstanden und gewürdigt werden müssen, und wodurch mithin auch Dasjenige ewig bestimmt ist, was als Ahnung oder als Erkenntnifs in jedem geschichtlichen Religionbegriffe als ewige Grundlage, und ebendaher als das unbedingt Gemeinsame und Allgemeine gefunden werden mufs, wenn und sofern diese Lehr- und Lebenbegriffe irgend den Namen der Religion führen dürfen.

Befremden müssen folgende Behauptungen. — „Ueberhaupt „mufs man in den wirklichen Religionen ebenso wenig, als in „den wirklichen Charakteren der Menschen, die *Consequenz* su-„chen, der die Philosophie nachstrebt.“ Und: „Einen solchen „Standpunkt“ das ist, „einen speculativen Standpunkt, von wo „aus die psychologische Möglichkeit aller Religionen in voraus „sich überschauen läfst“, — „finden wir in der Idee des *Ewigen* „und *Unendlichen*, oder, wie man jetzt spricht, des *Absoluten*.“ In allen geschichtlichen Entfaltungen herrscht eine tiefe *individuelle* Consequenz, deren Gesetz zwar die Philosophie allgemein zu erkennen hat, dessen individuelle Darstellung aber in der Geschichte sie nur theilweis durchdringen kann. — Nach Consequenz „strebt“ alles Leben, wie die Philosophie. Voraussetzung der Inconsequenz hebt alle Geschichtforschung auf. Vielleicht stimmt hierin auch der Verfasser bei, da er nur *die* Consequenz nicht voraussetzen will, der die Philosophie nachstrebt. Was aber den sogenannten Standpunkt des Absoluten betrifft, so spricht man nicht nur jetzt, sondern seit Jahrhunderten vom Absoluten. Ferner die neueren Philosophen, *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* und Andre sprechen nicht blofs vom *Absoluten*, sondern auch vom *Ewigen* und *Unendlichen*. Aber *Ewiges*, *Unendliches* und *Absolutes* sind nicht einerlei. Denn *Schelling* und andre, welche *Bouterwek* als seine Gegner erkennt, verstehn durch das Wort: *das Absolute*, oder: *die absolute Vernunft* *), oder sagen

*) In dem ersten Versuche einer systematischen Darstellung seines Systemes (in der Zeitschrift für speculative Physik, II. Bds. 2 Heft, 1801), der leider unvollendet geblieben, nennt *Schelling* den Gegenstand der unbedingten Erkenntnifs, oder das Princip, die *absolute Vernunft*. Jeder denkende Leser mufste erkennen, dafs diese Bezeichnung mit dem Worte: Gott, gleiche Bedeutung habe. Diefs hat aber auch Schelling selbst ausdrücklich erklärt. (Man sehe die Note zu S. 78.)

dafür ausdrücklich *Gott* *). Alle diese Philosophen unterscheiden die *Absolutheit* als Unbedingtheit; die *Ewigkeit*, als die von der Zeit unabhangige Wesenheit; und die *Unendlichkeit*, als die vor und über der Grenzheit seyende Wesenheit, als drei unterschiedene Momente an der ohne alle Gegenheit oder Entgegengesetztheit gedachten Wesenheit, mithin als Grundwesenheiten Got- 73
tes. Es ist also nicht, wie hier zu verstehn gegeben wird, ein bloſser Unterschied des Sprechens, sondern eine sachliche Unterscheidung des Gedankens, worauf es hier ankommt. Die Gegner der Bouterwek'schen Denkart haben nicht bloſs vom Absoluten, sondern auch tiefsinnig und geistreich vom Ewigen geredet **). — Uebrigens ist von der Erkenntniſs Gottes, als des Absoluten, die Benennung eines Standpunktes oder Standortes ganz unpassend; denn sie ist das Ganze der Erkenntniſs, worin und wodurch erst jeder Standpunkt oder Standort möglich wird.

Man würde irren, wenn man vermuthen wollte, der Verfasser werde nun den „Standpunkt des Absoluten" betreten. Auch würde Dieſs unfruchtbar seyn, da nach ihm der Gedanke des Absoluten ein bloſs formaler, inhaltleerer, bloſs durch entsinnlichende Abstraction gebildeter Gedanke ist (man sehe 791 Text und Note, besonders 328 f.) ***), der nach des Verfassers Meinung erst durch sein, nach unserer Ueberzeugung unbefugtes, „Anthropomorphisiren Gottes (665, 25, 93, 102, 359, 647, besonders 796) mittelst der nach ihm gleichfalls leeren Idee der Vollkommenheit (499 ff., 792, 805) einen Inhalt von auſsen und unten erhalten muſs. Schon die hier vorausgeschickte Aüſserung, „wenn man nicht den Stand„punkt der empirischen oder historischen Vergleichung verläſst, „um einen speculativen zu wählen, der im Innern der allgemei„nen Menschenvernunft liegt" nehmlich „den Standpunkt des Ab„soluten", schon diese Aüſserung zeigt, daſs der Verfasser den Gedanken des Absoluten ohne Inhalt denkt, das ist nicht, wie seine Gegner, als mit dem Gedanken: Gott, gleichgeltend annimmt; denn sonst würde nicht gesagt worden seyn, daſs dieser

*) So auch ich in meiner Grundlage der Sittenlehre, und in allen meinen seit dem J. 1804 erschienenen Schriften.

**) Man lese und würdige z. B. was *Schelling's*: Bruno, ein philos. Gespräch (1802) über die Ideen des Unendlichen und Ewigen, enthält.

***) Der Verfasser freilich meint, die von ihm sogenannte Idee des Absoluten seye bei ihm nicht leer, wie bei *Kant* (unten S. 180 f.), da er das Absolute als das in sich Wirkliche oder Urwirkliche (220, 238, 360) anerkenne. Aber dieſs ist nur ein taüschender Schein, so lange dieser Gedanke des Urwirklichen, wie bei dem Verfasser, gänzlich unbestimmt bleibt, und seine Bestimmtheit erst anthropomorphisch ebenfalls erst durch Vermittelung des gleichfalls unbestimmten Begriffes der Vollkommenheit erhalten soll. (499 ff. 811).

Standpunkt in der allgemeinen Menschenvernunft liegt, als welches schon mit der eignen Meinung des Verfassers über den Ursprung des echten Gottgedankens, wozu er sich früher (S. 36 — 38) hinneigt, streitet. Doch wir kommen weiter unten mit dem Verfasser auf diesen grundwichtigen Gegenstand zurück. Indefs müssen wir auch alles Das, was der Verfasser schon hier von der Idee des Absoluten sagt, ebenfalls vorlaüfig würdigen, da diese Behauptungen zum Verständnifs und zur Würdigung seiner ganzen Lehre grundwichtig sind.

„Auf die Idee des Absoluten bezieht sich alle Religion, auch „wenn sie, auf ihren unteren Stufen, noch so weit vom klaren „Bewufstseyn dieser Idee entfernt ist. Denn das Gefühl der „menschlichen Endlichkeit, die subjective Grundlage des religiö-
74 „sen Bedürfnisses, ist mit einer wenn auch noch so dunkeln Ahn„dung des Unendlichen, was es auch sey, nothwendig verbun„den, weil alles Denkbare, das ein Gegentheil hat, auf dieses „Gegentheil sich bezieht. Wer noch nicht begriffen hat, dafs „ohne Voraussetzung von etwas Ewigem und Unendlichen gar „nichts Entstandenes und Endliches vernünftigerweise gedacht „werden kann, trägt doch als denkendes Wesen die Ahndung die„ser Wahrheiten in sich. Dafs die Idee des Absoluten eine reine „Vernunftidee ist, und dafs diese Idee von der Vernunft, im gan„zen Sinne des Worts, gar nicht getrennt werden kann, mufs „freilich die Philosophie erst beweisen; aber auch ehe sie es be„wiesen hat, steht die psychologische Thatsache fest, dafs das „Gefühl unserer Endlichkeit die Idee des Unendlichen aus den „Tiefen unseres Geistes hervorruft."

Allerdings bezieht sich alle Religion auf die Idee des Absoluten, aber noch mehr, sie gründet sich darin, ja, Religion als Erkenntnifs, ist selbst ganz in der unbedingten Erkenntnifs Gottes als des Absoluten enthalten. Wird unter *dem* Absoluten (nicht der Absolutheit, als Eigenschaft) verstanden: das Eine Wesen, welches an sich, ohne ein Anderes, mithin nicht an, noch mit, noch durch ein Anderes ist, so ist die Gleichheit der Wesenheit, oder die Identität dieses Gedankens mit dem Gedanken: Gott, klar. Dafs das Gefühl, oder vielmehr der Gedanke, der menschlichen Endlichkeit mit einer dunkeln Ahnung des Unendlichen verbunden ist, bejahen auch wir; nur in einem andern Sinne. Der Verfasser nehmlich meint, dafs der Gedanke der Endlichkeit das im Bewufstseyn Erstgegebne und Vorwaltende seye, wodurch erst jene Ahnung des Unendlichen hervorgerufen werde; wir aber behaupten im Gegentheile: das im Bewufstseyn, wenn auch nur als Ahnung Erstgegebne, der Wesenheit nach und der Zeitfolge nach Vorausgehende, seye der Gedanke des Unendlichen, das ist des

unbedingt ohne und vor und über aller Grenze Ganzen, und die-
ser enthalte und bedinge, an sich, ewig und auch der Zeit nach
den Gedanken jedes endlichen Ganzen, *als endlichen.* Schon die
analytische Selbstbeobachtung lehrt, dafs wir ein Endliches, das
ist ein Wesenliches *als* Begrenztes, nur denken, ja sogar nur
dann in Phantasie darbilden können, wenn wir schon auch Das
denken und theilweis auch in Phantasie vorstellen, was über die
Grenze hinaus ist. Dabei ist aber allerdings der Gedanke des
hinsichts der Grenzheit noch Unbestimmten aber Bestimmbaren
mit dem Gedanken des unbedingt-wesenlich Ganzen, das ist des
Unendlichen nicht zu verwechseln, welches alle Grenze seines 75
Eigenwesenlichen als solchen nicht um sich und an sich, sondern
lediglich in sich ist und hat. Auch ist das unbedingt Ganze, das
Unendliche als solches, nicht das reine Gegentheil des Begrenz-
ten, das ist des in bestimmter Grenze Wesenlichen, sondern nur
das bedingte und theilweise Gegentheil; denn das Endliche ist
der Wesenheit nach das Gleiche mit seinem Unendlichen, als
dessen Gleichartiges; und auch hinsichts der Grenzheit ist es in
ihm und von ihm nur dadurch unterschieden, dafs das Unend-
liche die Grenze, die sein Endliches in und von ihm unterschei-
det, nicht aber abscheidet oder zerscheidet, so ist und enthält,
dafs diese Grenze *an* dem Endlichen und *um* dasselbe, aber *unter*
und *in* dem Unendlichen, ist. Das Absolute aber als solches, nach
der vorhin gegebnen Wortbestimmung, ist von nichts endlich
Wesenlichem, und da das Absolute selbst als das unbedingt Un-
endliche nicht zweimal seyn kann, überhaupt von Nichts das reine
Gegentheil. Das Verhältnifs reiner wechselseitiger Gegentheilig-
keit findet nur als Gegenheit der Eigenwesenheit am Endlichen,
als solchem, statt. Defshalb schon kann der Gedanke der Ge-
gentheiligkeit den Gedanken des Absoluten nicht hervorrufen.
Der Verfasser setzt in der vorhin angeführten Stelle, so wie
auch anderwärts, das Absolute als identisch mit dem Ewigen
und Unendlichen, ohne diese Annahme zu rechtfertigen. Diefs
darf aber keineswegs geschehen, und gerade diejenigen Philoso-
phen, denen *Bouterwek* es vorwirft, dafs sie Verschiedenes unge-
hörig „vereinerleien“ (342 f., vergleiche 814 N.), machen diese
grundwesenliche Unterscheidung. Freilich sind: *Unbedingtheit,*
Unendlichkeit, Ewigkeit Grundwesenheiten *des* Absoluten (welches
von der Absolutheit wohl zu unterscheiden), oder, wie nach
meiner Ueberzeugung besser gesagt wird: *Wesens* *), oder: *Got-*

*) Die Gründe, wefshalb ich das Wort: *Wesen*, mit: *Gott* gleichbedeutend brauche, finden sich im *Abrifs* des Systemes der Wissenschaft 1825, S. 25 — 28; *Abrifs* der Logik 1825, S. 60 ff. Von der Würde der deutschen Sprache,

tes; aber es sind grundwesenlich verschiedene, und daher wissenschaftlich auf das sorgfältigste zu unterscheidende Grundwesenheiten Gottes. Wer den Grundgedanken: *Wesen*, oder: *Gott*, rein und ganz, in Klarheit denkt, der denkt auch Gott vor und über aller Gegenheit oder Entgegengesetztheit, welche Gottes Gottheit, oder die Wesenheit Gottes selbst beträfe, und erkennt, dafs Gott mit Nichts verglichen, und durch Entgegensetzung nicht bestimmt, und nicht erkannt wird *); dafs mithin auch der Gedanke menschlicher Endlichkeit an sich den Gedanken Gottes, we-
76 nigstens als Ahnung, schon voraussetzt. Die Gedanken aber der Unbedingtheit, Unendlichkeit und Ewigkeit erkennt der menschliche Geist dann an als Theilwesenheiten der Form der Wesenheit Gottes, oder als formale Momente des Absoluten **).

Die Idee des Absoluten ist also, rein und ganz gedacht, keinesweges eine reine Vernunftidee von mehren, sondern sie ist die Eine Vernunftidee, an und in welcher die ganze Reihe, oder vielmehr der ganze Organismus aller besondern, theilheitlichen *(particulären)* Vernunftideen ist, oder richtiger, welche selbst der Organismus aller Vernunftideen an und in sich ist. Und auch dann noch mufs bemerkt werden, dafs, wenn die Erkenntnifs Gottes oder des Absoluten eine Idee genannt wird, dann das Wort *Idee* selbst in einem weit höheren Sinne, als dem platonischen oder kantischen, gebraucht wird, wonach es als gleichbedeutend mit Grunderkenntnifs, Grundschauung genommen ist ***). Hierbei machen wir auch dem Leser bemerklich, dafs wir unsere sachliche und sprachliche Annahme der Grunderkenntnifs *Gottes* als des Absoluten keinesweges dem Verfasser unterzuschieben die Absicht haben; da Dieser, wie wir bereits bemerkten, den Gedanken des Absoluten lediglich als einen durch Abstraction ge-

1816, S. 64 n. 21, [*und ausführlicher in den bereits erwähnten neueren Schriften*].

*) Man wird sagen: dafs hierbei der *Verstand* (still) stehen bleibe. Diefs ist im strengsten Sinne wahr; denn hier *erkennt* die *Vernunft*, inner welcher dann erst der Verstand seinen Anfang erhält und nimmt.

**) Man stofse sich nicht an dieses hergebrachte Kunstwort: *Form*, welches von der endlichen Grenzheit endlicher Wesen, das ist von der Gestalt, hergenommen, aber längst schon durch den Sprachgebrauch der Schule über die Endlichkeit erhaben gebraucht worden ist. Die *Form* ist das *Wie*, die *Materie* (im metaphysischen Sinne) das *Was*; welches Beides sowohl unbedingt und unendlich, als auch bedingt und endlich seyn kann. Zweckmäfsiger scheint mir statt *Form* und *Formheit* gesagt zu werden: *Satz*, *Setzung* und *Satzheit*. Da aber hier nicht der Ort ist, diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen, so wende ich den gewöhnlichen an.

***) Vergl. hierüber *Abrifs* der Logik 1825, S. 60. Note *). [*Vorless. üb. d. analyt. Logik*, 1834, S. 85.]

bildeten, inhaltslosen, unendlichen, und obersten Allgemeinbegriff betrachtet und anerkennt, und daher mit allem Fug von dem Gedanken oder der Idee: Gott, unterscheidet, und unterschieden wissen will. Wir werden alle Erklärungen und Behauptungen des Verfassers in diesem seinen Sinne verstehn und auslegen. Wenn es aber der Würdigung dieser seiner Behauptungen gilt, so können wir nicht anders, als dabei die Grunderkenntniſs des Absoluten, als die Grunderkenntniſs: Gottes, zum Grunde legen; wir thun dieſs mit unserem Fug, und legen diese unsere Würdigung philosophischen Denkern zur Prüfung vor.

Der Verfasser behauptet, daſs die Philosophie zu beweisen habe, daſs die Idee des Absoluten eine reine Vernunftidee ist. Nach unserer Ueberzeugung kann die Philosophie dieſs nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes *beweisen*, selbst wenn die Idee des Absoluten, wie vom Verfasser, als bloſs formal und ohne Inhalt gedacht wird. Auch der Verfasser meint nicht ein Beweisen im 77
gewöhnlichen Sinne, (B. 196, 202). Aber zeigen kann sich die endliche Vernunft im ersten analytischen Theile der menschlichen Wissenschaft, daſs in dem Gedanken Gottes als des Absoluten alle endliche Gedanken nach Inhalt und Form zusammenkommen, als daran und darin als ihrem Grunde enthalten; daſs der endliche Geist dieses unbedingten Gedankens theilhaftig ist, und daſs er auch Dieſs nur als Wirkung Gottes als der unbedingten Ursache begreift. Dann wird auch eingesehen, daſs alles, was wissenschaftlich im höchsten Sinne dieses Wortes, oder philosophisch, *bewiesen* werden soll, nur in und durch das Princip, das ist durch die Grunderkenntniſs Gottes als des Absoluten, bewiesen werden kann; und selbst diese Einsicht über das Beweisen wird als in und durch das Princip bewiesen eingesehen.

Daher leugnen wir nicht die vom Verfasser angeführte Wahrnehmniſs oder „Thatsache“, daſs uns die Idee des Absoluten aus den Tiefen unsres Geistes anspricht, oder, ohne Bild, daſs der menschliche Geist des Grundgedankens: Gott als des Absoluten fähig ist. Aber Das müssen wir verneinen, „daſs es eine psy-„chologische Thatsache ist, daſs das Gefühl unsrer Endlichkeit „die Idee des Unendlichen aus den Tiefen unsers Geistes her-„vorruft.“

„Je mehr deſswegen“, so setzt der Verfasser seine Erklärung gleich nach den soeben angeführten Worten weiter fort, „eine „Religion sich läutert und über den gemeinen Aberglauben er-„hebt, desto bestimmter entwickelt sich in ihr die Idee des Ab-„soluten. Irgend etwas, das der Vernunft ähnlich ist, muſs aber „in dem Gegenstande der religiösen Verehrung erkannt, oder

„durch die dichtende Einbildungskraft in ihn hineingelegt wer- „den. Die höchste aller religiösen Ideen ist also die von einer „*ewigen Vernunft.*“ Sehr richtig ist die Bemerkung, womit diese Stelle sich eröffnet, zumal wenn man sie umkehrt, und sagt, daſs eine Religion sich in dem Maſse über den gemeinen Aberglauben erhebt und laütert, als in ihr der Gedanke des Absoluten sich bestimmter entwickelt. Nur muſs man dabei nicht wie der Verfasser, die Idee des Absoluten, als einen leeren Abstract-Begriff denken, sondern als den Grundgedanken: Gott, als das absolute Wesen. Möchte nur der Verfasser selbst diesen Grundgedanken des Absoluten rein und ganz erfaſst, und sich rein in selbigem gehalten haben; statt das Absolute erst leer und bloſs formal zu denken, und demselben erst von unten her, aus dem endlichen menschlichen Bewuſstseyn, auf dem Wege des unbefugten Anthropomorphismus, einen mit beschränkter Endlichkeit behafteten In-
78 halt zu geben. Denn dieser Weg von unten ist derselbe, der auch zum Aberglauben und zum Fanatismus verleitet. Daher kann und darf der philosophische Forscher den Rath des Hineinlegens von etwas der, versteht sich hier *endlichen*, Vernunft Aehnlichen in die Idee des Absoluten nicht befolgen, sondern es kommt lediglich darauf an, was in reiner Wissenschaft als an und in dem Grundgedanken des Absoluten enthalten, vor und ohne alle Vergleichung mit der *endlichen Vernunft* gefunden wird. Auch selbst die nach Religion suchende, ahnende, noch vorwissenschaftliche, endliche Vernunft, wenn sie Gotte menschenähnliche Eigenschaften beilegt, thut es in Ahnung, daſs diese Eigenschaften an und in Gott selbst sind, nicht aber, daſs sie in Gott als Gegenstand ihrer religiösen Verehrung bloſs „hineingelegt“ werden. Die dichtende Einbildungskraft ist aber bei *Erkenntniſs* der Grundwesenheiten des Absoluten gänzlich abzuhalten, obschon sie bei sinnbildlichen Hindeutungen auf die reine Erkenntniſs des Absoluten als emblematisch und schematisch sinnbildende Kraft wesenlich thätig ist.

Wenn demnach der Verfasser anrathet, dem Gedanken des Absoluten, der nach ihm bloſs formal und abstract ist, nach Aehnlichkeit der menschlichen Vernunft einen Inhalt von auſsen zu geben, oder „hineinzulegen, und das Absolute infolge, und in Befugniſs *dieses* Verfahrens als die *ewige Vernunft*, oder als die *unendliche Vernunft,* oder was selbst nach dem Verfasser gleichgeltend geachtet werden müſste, als die *absolute Vernunft,* zu denken und anzuerkennen, so können wir *in diesem Sinne* nicht beistimmen; obgleich wir, mit *Schelling*, dafür halten, daſs Gott die *absolute Vernunft* seye und also genannt werden dürfe, wenn nur das Wort: *Vernunft,* Dem angemessen erklärt und verstanden

wird *). Allerdings halten wir dafür, dafs die einsig reinwissen-
schaftliche Bezeichnung Dessen, was in dem Grundgedanken gedacht
wird, in den Worten: *Gott*, und *Wesen*, in unserer Sprache ge-
geben seye, und dafs jede andere, von was immer für einer der
göttlichen Grundwesenheiten entnommene Bezeichnung *Gottes*, nur
theilheitlich ist, und somit jener ganzwesenlichen nachsteht, mit- 79
hin auch die Namen: *das Absolute*, *das Unendliche*, *das Ewige*,
oder: *der Ewige*, *der Unendliche* **), *der Allmächtige*; *die absolute*

*) *Schelling* hat bekanntlich in der zuvor erwähnten bis jetzt einsigen Darstellung seines Systemes Gott, oder das Absolute, oder das Princip, mit dem Namen: *der Vernunft*, ohne Beisatz, oder: *der absoluten Vernunft* genannt, auch von *Gott*, als der absoluten Vernunft ausdrücklich unendliches *Erkennen*, (daselbst §. 17 — §. 22, S. 11 — 13) ausgesagt; und in der Abhandlung von der *Freiheit* (in den philos. Schriften 1809), die als eine Fortsetzung jener früher, als dafs vom Willen und der Freiheit Gottes dort hätte *wissenschaftlich* die Rede seyn können, abgebrochnen Darstellung des Systems betrachtet werden mufs, wird auch Gottes als des Absoluten, absolute Freiheit (vorzüglich das. S. 481 ff.) und Gottes absolut freier, heiliger Wille erkannt und anerkannt. Wie also, nach so bestimmten Erklärungen von den Jahren 1801 und 1809, von *Bouterwek* im Jahr 1824, behauptet werden kann, dafs das philosophische System dieses Denkers die Lehre von Gott als einem bewufstlosen blindnothwendigen Wesen enthalte, und in der Hauptsache mit dem eigentlichen Atheismus übereinstimme, mufs befremden. *Bouterwek* sagt hier: „Die Idee von einer *ewigen Vernunft*, d. h. nach sei„ner eignen Sprache von *einer absoluten Vernunft* ist die höchste aller re„ligiösen Ideen.“ Und *Schelling* lehrt, im J. 1801, dafs Gott die (nicht blofs: „eine“) *absolute Vernunft*, oder: *die Vernunft* seye, die sich unendlich selbst erkennt; und fügt dann (im J. 1809) die Lehre hinzu, *dafs Gott das unendlich freie*, *heilige Wesen sey*, die er auch im J. 1801 gewifs schon inne hatte. *Schelling* sieht also die *ewige* Vernunft, das ist die höchste aller religiösen Ideen ein, sein System aber wird dennoch für irreligiös und atheistisch ausgegeben! Die Idee der *ewigen Vernunft* ist, wie auch *Bouterwek* lehrt, für die Sache der Religion die Hauptsache, welche eben der Atheismus leugnet; *Schelling* nun stimmt in dieser Hauptsache, in der Sache selbst, und im Worte, mit dem Theismus überein; und dennoch soll *Schelling*, als Absolutist nach *Bouterwek* in der Hauptsache mit dem Atheismus übereinstimmen. Der unpartheiische Leser vergleiche hierbei auch noch Das, was *Schelling's* mehrerwähnte Schrift: *Denkmal* der Schrift von den göttlichen Dingen (besonders S. 7 „„Gott im eminenten Verstande, als *Subject*““, 30, 84, 112, 113, 168) über diese Hauptlehren vorgetragen hat. — Ist das die Gerechtigkeit, die *Bouterwek* seinen Gegnern zu gewähren, so feierlich versprochen?

**) Das heifst: *der* ewige, unendliche *Gott*; ohne dafs dabei an irgend einen Gegensatz des grammatischen Geschlechts gedacht würde. *Jacobi* meint, der Artikel *das* dürfe von Gott nicht gebraucht werden; man dürfe nicht fragen: *Was* ist Gott, sondern nur *Wer* ist Gott, (Vorrede zum IV. Bande der Werke, S. XXIV.) Aber das ungegenheitliche *was* und *das* ist an sich viel schicklicher, als das gegenheitliche *wer*. Jedoch ist auch die grammatische Starkform und Zartform aus höheren sprachlichen Gründen nicht zu verwerfen, und es wird ganz sprachrichtig, und vollkommen würdig, gesagt *die* Gottheit gleichbedeutend mit *Gott*. Aber das Hauptwort, welches *Gott*

ewige unendliche Vernunft, die unendliche selige Natur, wobei Natur dem Worte: *Wesen* gleichgilt. Wenn wir aber gleich jene wesenlichen Namen vorziehen, so vergessen wir deſshalb nicht, daſs diejenigen Denker, die sich theilheitlicher Benennungen bedienen, damit *Gott* selbst meinen, wenn anders der Sinn und Geist ihrer ganzen Lehre, oder ihre eigne ausdrückliche Erklärung, uns dazu die Befugniſs giebt, und dazu die Verpflichtung auflegt.

„So schwer nun auch", fährt unser Verfasser fort, „dem „menschlichen Verstande werden mag, mit dieser Idee (einer ewi-„gen Vernunft) ins Klare zu kommen, und so mannigfaltig diese „Idee gemiſsdeutet werden kann, lassen sich doch alle möglichen „Religionen philosophisch überschauen, wenn wir denjenigen „Begriff vom Absoluten, durch welchen es als ewige Vernunft „gedacht wird, zuerst hervorheben, und in Beziehung auf diesen „Begriff die religiösen Meinungen ordnen. Nur muſs man sich „dann immer daran erinnern, wie schwer es der menschlichen „Vernunft wird, sich selbst zu begreifen. Man muſs sich gefaſst „machen auf Vorstellungsarten, denen ein grundfalscher, oder „willkührlich beschränkter Begriff der Vernunft überhaupt zum „Grunde liegt. Aber eben diese falschen Begriffe, die sich der „Mensch von seiner eignen Vernunft machen kann, zeigen sich „in ihrem natürlichen Zusammenhange, wenn man den metaphy-„sischen Begriff in seiner Beziehung auf die Verschiedenheit der „Religionen verfolgt." Wobei der Verfasser auf die Tabelle in seinem
80 Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften (1820, 1 Th. S. 238) verweiset.

Zu der soeben angeführten Stelle nur einige der vielen Bemerkungen, die sich bei selbiger aufdrängen. Wenn unter der *ewigen Vernunft* gedacht wird, das Eine selbe, ganze, unendliche unbedingte Wesen, der Grund und die Ursach alles Wesenlichen (aller Dinge), unbedingt und unendlich sein selbst inne, in unendlichem unbedingtem Erkennen, Empfinden, Wollen und Leben, so ist die Behauptung richtig, daſs der Gedanke Gottes, als des Absoluten oder als der ewigen Vernunft es ist, wonach auch die Idee der Religion selbst, und die ganze Mannigfalt endlicher individueller Versuche der Darstellung der Idee der Religion auf Erden, erforscht, erfaſst, begriffen, verstanden und gewürdigt werden können. Wenn aber die Wesenheit der ewi-

bezeichnet, sey es nun das Wort *Gott* oder *Wesen*, ist des Artikels nicht empfänglich. *Der* Gott, *jener* Gott, *der* Gott der Christen u. d. m. zu sagen ist dem Geiste der Sprache und der Würde des Bezeichneten zuwider. (Man sehe hierüber meine Bemerkungen in der Schrift von der Würde der deutschen Sprache, und: Abriſs des Systems der Philosophie, S. 60).

gen Vernunft unbestimmt bleibt, oder nicht wissenschaftlich, zum
Beispiel nur anthropomorphisch, das ist nach der Aehnlichkeit
der menschlichen Vernunft bestimmt wird, so ist dieser Gedanke
für den genannten Zweck im Erstwesenlichen untauglich, und
auf keine Weise zureichend. Aber so genommen, wie vorhin
ausgesprochen worden, ist der Gedanke des Absoluten als der
ewigen Vernunft nicht etwa eine von mehren verschiedenen Ar-
ten und Weisen sich das Absolute zu denken, oder gar dem
bloſs formalen inhaltlosen Begriffe des Absoluten wo andersher
einen Inhalt zu verschaffen und solchen Inhalt in selbigen hinein-
zulegen, sondern das so gedachte Absolute ist eben der Gedanke
des Absoluten selbst, — es wird entweder *so* gedacht, oder es
wird überhaupt *nicht* gedacht. Freilich ist wahr, daſs der nach
Religion suchende und sich sehnende Mensch als Geist und als
Gemüth nicht sofort zu dem reinen, ganzen klaren Gottgedanken
und Gottgefühle gelangt, und daſs dieſs überhaupt nur auf einer 81
bestimmten Stufe seiner geistlichen und gemüthlichen, unter Got-
tes Schutz und Leitung gedeihenden Bildung ihm von Gott, im
Gebrauche seiner dazu auf endliche Weise mitwirkenden endli-
chen Geist- und Gemüthkraft, verliehn wird; freilich macht es
selbst den Character einer untergeordneten, schon vergleichweis
hohen Entwickelungſtufe der Religion aus, daſs sich der Mensch
Gott anthropomorphisch in der Idee der bis zur Unbedingtheit
erweiterten rein und vollendet gesetzten menschlichen Vernunft
denkt; und freilich tragen die Menschen auf niedern Stufen ihrer
nach Religion strebenden Bildung sogar die Mängel, Schwächen
und Verkehrtheiten der noch ungebildeten Menschheit in ihren
ahnenden Gedanken Gottes hinein: aber diese ganze historische
Entwickelung ist doch nur als das Keimen, und gesetzmäſsige
Ausbilden der Einen Religion in der Menschheit zu betrachten
und zu verstehen, und nur der reine ganze Gedanke *Gottes* oder
Wesens, oder *der absoluten*, *ewigen Vernunft*, giebt das Eine Licht
für diese ganze Entfaltung, und ist das Eine Gesetz, wonach sel-
bige zu ordnen und in ihrer göttlichen Ordnung zu erkennen
ist; sowie Gott selbst, — der Gegenstand des unbedingten Grund-
gedankens, der einsige Grund, der einsige Ordner, und als das
höchste Gut der einsige Inhalt, alles religiösen Lebens und Stre-
bens der Menschheit ist.

Nach wissenschaftlicher Weise sollte man nun erwarten, daſs
der Verfasser klar und bestimmt anzeige, was er unter *Vernunft*
überhaupt, und unter *ewiger Vernunft* verstehe. Statt dessen
geht er aber sogleich in die Schilderung besonderer Vorstellungs-
arten ein. „Man könne sich“, sagt er, „*erstens* eine ewige Ver-
nunft denken *entweder* als ein erdichtetes Gedankending, oder

als etwas wahrhaft Wirkliches, und, „als solches wo nicht da „Absolute selbst in jeder Hinsicht, doch wenigstens etwas „zum Absoluten wesentlich Gehörendes." Der erste angebliche Fall ist keiner, denn es ist ein inhaltleerer Wortklang. Das Folgende lehrt, daſs der Verfasser eigentlich *die* Eintheilung im Sinne hat: man kann das Absolute denken ohne daſs es ewige Vernunft seye, oder so, daſs es ewige Vernunft seye. Der genannte zweite Fall ist ein gehaltvoller Gedanke, wobei der Verfasser sogar bemerkt, daſs man denken könne, wie man denn auch muſs, daſs Gott als das Absolute nicht lediglich die ewige Vernunft, das heiſst die Eine unendliche Vernunftperson seye; wozu wir noch fügen, daſs man auch zu denken habe, Gott seye die Vernunft selbst unbedingt und nach allen Seynarten, also nicht allein die ewige, sondern auch die in aller Zeit individuell wirksame Vernunft, die auch in individuellem Leben ist, und sich offenbart.

82 „Von der ersten dieser beiden Ansichten", sagt der Verfasser, „geht der eigentliche Atheismus aus. Das Absolute im rein „atheistischen Sinne ist eine ewige, alles Daseyn umfassende, „*blinde Natur*, die in unendlicher Thätigkeit eine unbestimmbare „Menge von Formen des Daseyns, und unter diesen Formen „auch die organischen erzeugt, in welchen durch eine nothwen„dige, oder zufällige Zusammenwirkung blinder Kräfte die gei„stige Individualität oder Ichheit entsteht, die auf ihrer höchsten „Stufe als vernünftig hervortritt. Die auf diese Art entstandene „Vernunft löset, nach dieser Ansicht, sich wieder auf, wenn die „organische Form zerfällt in der sie entstand. Mithin hebt der „Begriff von einer ewigen Vernunft nach dieser Deduction sich „selbst auf. Vernünftige Naturgebilde von höherer Art, als die „menschlichen, bleiben aber auch nach diesem Begriffe vom Ab„soluten denkbar, nur als vergängliche Gebilde, von denen wir „nichts wissen, die wir also auch vernünftigerweise nicht anbe„ten können." — Diese Schilderung der Denkart, die der Verfasser den eigentlichen Atheismus nennt, ist theils nicht bestimmt genug, da sie von dem hernach geschilderten sogenannten Pantheismus nicht zu unterscheiden ist, theils allzubestimmt, da die Beschreibung nur auf eine von unzähligen Wendungen paſst, die der menschliche Geist nehmen kann, wenn er ein bewuſstseynloses, blind thätiges Absolutes annimmt, und diesen unklaren Gedanken voreilig ausbildet. Nach dieser Beschreibung erkennt der Atheist ein einsiges Wesen an, welches *absolut* ist, und daher das *Absolute* heiſst; nun kann, wie auch der Verfasser zugesteht, auch Gott nicht anders denn als das absolute Wesen gedacht werden, also stimmt der Atheist in dieser ersten und

höchsten der göttlichen Wesenheiten mit dem *Theisten* überein,
verdient also gerade wegen seiner Hauptlehre den Namen des
Atheisten garnicht. Im Verfolg der Schilderung wird gesagt, der
Atheist denke sich das Absolute als eine *blinde Natur*, und es
scheint als wenn der Verfasser dabei die sinnlich erscheinende
sogenannte materielle Welt, oder Körperwelt gedacht habe; es
ist auch geschichtlich richtig, und psychologisch begründet, dafs
Einige die das Absolute *als* Absolutes bewufstseynlos setzen, annehmen es seye ursprünglich das in Raum, Zeit und Kraft unendliche, unbedingte leibliche Weltall; aber eben so richtig ist,
dafs dieses nicht die einsige bei jener Voraussetzung mögliche
Annahme ist; es kann auch angenommen werden, dafs das bewufstseynlose Absolute weder ein Materielles, noch ein Geistiges, sondern ein Höheres vor und über Beiden, aber Beide Befassendes ist. Ferner geht aus des Verfassers Schilderung hervor, dafs der sogenannte eigentliche Atheist sein Absolutes nicht
eine auf alle Weise, durchgehends blinde Natur seyn läfst, denn
sein Absolutes befafst ja unzählige denkende, und wollende Wesen, in denen es also selbst, sich in sich selbst schaut, da, wie 83
der Verfasser sagt, das Absolute die endlichen Vernunftwesen als
seine Theile in sich befafst. Dafs aber der Zeit nach endliche
Dauer der endlichen Vernunftwesen angenommen werde, ist infolge dieser Voraussetzung eines bewufstseynlosen Absoluten garnicht nöthig; auch Unvergänglichkeit der jeden endlichen organischen Leib bildenden Naturkraft, ja sogar Unvergänglichkeit
eines sogenannten geistigen Leibes, ist mit jener Grundannahme
gar wohl verträglich. Die Lehre von der Vergänglichkeit der
endlichen Geister findet sich übrigens sowohl in den hier gemeinten Systemen, als auch sogar in vielen vom Verfasser eigentlich
theistisch genannten Systemen, in denen Gott als unendlicher
selbstbewufster Geist gedacht wird, sogar bei einigen Philosophen des Mittelalters. Mit der Annahme des Absoluten, als Eines unendlichen unbedingten, zwar nicht als solches mit Selbstbewufstseyn begabten, aber in unendlichvielen endlichen Geistern
sich selbst erkennenden Wesens ist es ferner gar wohl vereinbar,
dafs der endliche Geist sich in Geist und Gemüth im Absoluten
sammle, sich sein selbst und seines Verhältnisses im Absoluten
und zum Absoluten bewufst werde, und sich bestrebe, auch in
seinem Leben die ewige Gesetzmäfsigkeit des Absoluten nachzuahmen, ja der endliche Geist kann sogar die Ueberzeugung haben, dafs diesem seinen Streben von Seiten des Absoluten eine
gesetzmäfsige Einwirkung von oben in den in ihm gesammelten
Geist, in das ihm zugewandte Gemüth, entspreche. Dieser Gedanke kann auch schwärmerisch ausgebildet werden, und in viel-

fachen Aberglauben ausarten; aber dieses gilt ebenso, ja noch mehr von dem voreilig anthropomorphisch ausgebildeten Gedanken Gottes als eines denkenden, empfindenden und wollenden Vernunftwesens. Gerade das an sich Reinste, Beste, Schönste kann am vielseitigsten und graunvollsten fehlgebildet werden, sofern es in den Lebenkreis endlicher, noch unreifer Geister, hereintritt und hereingebildet wird. Wollte man die Lehre von Gott als dem Einen, denkenden, empfindenden und wollenden Wesen, lediglich nach den Früchten des Aberglaubens, Wahnglaubens, und des Fanatismus beurtheilen, welche die durch unwissenschaftliche Voreil mangelhafte und fehlerhafte Ausbildung dieser Lehre der Menschheit getragen, so müſste sie als verwerflich erscheinen. Aber der Schade, der aus dem Misbrauch eines unvollständig und fehlerhaft ausgebildeten wahren Grundgedanken entsteht, hebt das Heil und den Nutzen nicht auf, welchen der Gebrauch dieser gereinigten und mit wissenschaftlicher Besonnenheit und Tiefe ausgebildeten Wahrheit unfehlbar bringt. In dieser Hinsicht muſs gegen jede Denkart dieselbe Gerechtigkeit und Billigkeit des Urtheiles geübt werden.

Hierauf schildert der Verfasser (S. 44—51) die „längere „Reihe von Vorstellungsarten, die sich entwickeln, wenn eine „ewige Vernunft als wirklich vorausgesetzt wird." — „Besonders zeichnet sich hier sogleich der Begriff von einer *Vernunft* „*ohne Bewuſstseyn* aus. Daſs eine solche Vernunft nicht die sich
84 „selbst erkennende menschliche ist, und daſs sie gegen alle Be„deutungen streitet, die das Wort Vernunft in der Sprache des „gemeinen Lebens hat, bedarf keines Beweises." Allerdings aber bedarf dieſs eines Beweises. Der Verfasser unterscheidet nicht *Vernunft* als Eigenschaft und Vernunft als Wesen, als *Vernunftwesen*, d. h. ein Wesen, welches und sofern es Vernunft hat. In der Sprache des gemeinen Lebens kommt *Vernunft* nur als Eigenschaft vor, in der Sprache der Schule auch seit einiger Zeit als Vernunftwesen, so wenn Natur und Vernunft sich entgegengesetzt werden. *Vernunft* als Eigenschaft bedeutet, allgemein, dem Volke und in den philosophischen Schulen, die Eigenschaft und das Vermögen der Einheit, der Vereinheit und der Harmonie, wonach das Mannigfaltige, Viele eins ist, einig, und vereint im Ganzen. Dieſs zeigt schon das Wort nach seinen Bestandstücken an, indem *ver-* überall Ganzheit und Verhältniſs der Theilheit zur Ganzheit bezeichnet, *vernehmen* also soviel sagt, als Zusammennehmen, Zusammenfassen. Ebendahin deuten auch die Wörter: *ratio* und *λόγος*. Das Volk nennt den Menschen vernünftig, der und sofern er in seinem Denken, Empfinden, Wollen und Handeln Einheit, Vereinheit und Harmonie bewährt. Thiere

werden vernunftlos genannt, weil und sofern diese Eigenschaft ihnen abgeht, obgleich das Volk wenigstens den höhern Thieren Bewufstseyn, Gefühl und Willen zuschreibt. Man sieht daraus, dafs das Volk, dem Geiste der Sprache gemäfs, nicht Vernunft mit Bewufstseyn, Gefühl und Willen überhaupt gleichsetzt, sondern als eine Eigenschaft betrachtet, die zwar auch das Denken, Empfinden und Wollen an sich haben könne und solle, die aber gleichwohl am Denken, Empfinden und Wollen endlicher Wesen fehlen kann, in welchem Falle man denn auch Menschen unvernünftig nennt, sie mögen noch so reich an Gedanken, Gefühlen, Willenacten und Lebenkräften seyn. Das Volk betrachtet mithin selbst die Vernunft als eine Eigenschaft von weiterer Umfassung als die menschliche Natur überhaupt, und als das Denken, Empfinden und Wollen insbesondere. Und Keiner aus dem Volke wird sagen: ich bin die Vernunft, nicht einmal, ich habe die Vernunft, sondern nur ich bin ein vernünftiges Wesen, ich habe Vernunft; daher redet man ganz richtig von der Vernunft im Menschen, in der Menschheit. Zudem ist offenbar, dafs man aus gleichem Grunde, auch den menschlichen urschöpferischen Thätigkeiten, dem Wirken und den Werken des Genies in Wissenschaft und Kunst den Character der Vernünftigkeit zuerkennt. Daher ist es der Grundbedeutung des Wortes: Vernunft, dem Geiste der Sprache, dem Sprachgebrauche des Volks und der Schule, nicht so unangemessen, als der Verfasser meint, wenn Diejenigen, welche das Absolute als solches ohne Bewufstseyn denken, gleichwohl aber annehmen, dafs dasselbe das unbedingt
Eine Wesen seye, welches in dieser seiner unbedingten Einheit 85
alle endliche Wesen und Wesenheiten in sich untereinander und mit sich als dem Absoluten vereinet, auch die Eine vollständige Harmonie aller endlichen Wesen und Wesenheiten ist, mit dem Namen der absoluten Vernunft benennen. Man kann es weder *Jacobi* noch *Bouterwek* verwehren, wenn sie das Wort: Vernunft nicht anders, als nur von Wesen, die und sofern sie ihrer selbst bewufst sind, und mit Selbstbewufstseyn wirken, brauchen wollen; sie können dann aber auf allgemeine Annahme dieser willkührlichen Beschränkung des Wortgebrauches nicht Anspruch machen, und sind gehalten, auch andern Denkern die Freiheit zu gestatten, das Wort Vernunft in der allgemeinern Bedeutung sprachgemäfs anzuwenden; und dürfen von daher keinen Vorwand entlehnen, anderer Forscher Lehren nach ihrem eigenen Sprachgebrauche, der andern Forschern nicht angemuthet werden kann, auszulegen.

Was nun von der Schilderung der von dem Verfasser sogenannten atheistischen Denkart gilt, das findet sich auch an den

hier folgenden von ihm *pantheistisch* und *hylozoistisch* genannten. „Aber die in der menschlichen Natur sich selbst erkennende Ver- „nunft entwickelt sich erst mit dem körperlichen Organismus, „und kommt nur nach und nach zu dem Bewufstseyn ihrer selbst. „Mufste sie nun nicht, um sich zu entwickeln und zum Bewufst- „seyn gelangen zu können, schon *als geistiges Vermögen* vor dem „Bewufstseyn in der menschlichen Natur vorhanden seyn? Der „Begriff von einer Vernunft ohne Bewufstseyn widerspricht also „wenigstens insofern nicht sich selbst, als die Vernunft nur als „ein geistiges Vermögen, oder als eine Thätigkeit gedacht wer- „den kann. Diese Thätigkeit läfst sich wieder als eine *ewige*, „dem *Naturganzen* inwohnende und aus dem Naturganzen in die „menschliche Natur eintretende Thätigkeit denken. So entsprin- „gen der Pantheismus und der Hylozoismus im Gegensatze mit „dem eigentlichen Theismus.“ Der Verfasser scheint hier selbst zuzugeben, dafs sein Gebrauch des Wortes: Vernunft, allzube- schränkt ist; und indem er von „der sich in der menschlichen Natur selbst erkennenden Vernunft“ redet, scheint er sich über diese Schranke selbst zu erheben, und selbst der Ansicht, die er pantheistisch nennt, zu huldigen. Denn eine Vernunft, die sich in der menschlichen Natur selbst erkennt, mufs doch wohl ein Vernunftwesen bedeuten sollen, nicht eine blofse Eigenschaft, da nur Wesen sich selbst erkennen. Da nun dieses Vernunftwe- sen *in* der menschlichen Natur sich selbst erkennen soll, so mufs es gedacht seyn, als ein Wesen, das nicht blofs die mensch- liche Natur selbst ist. Wäre der Sinn dieses Ausspruches die- ser: dafs die menschliche Natur selbst die Vernunft, so würde gesagt seyn, die sich *als* menschliche Natur selbst erkennende Vernunft. Ist aber die sich in der menschlichen Natur selbst er-
86 kennende Vernunft aufser der menschlichen Natur, so erkennet der Mensch im Selbstbewufstseyn nicht eigentlich sich selbst, sondern ein Anderes erkennt sich in ihm; welches mit der Be- hauptung der vom Verfasser sogenannten Pantheisten eine Aehn- lichkeit hat, dafs im Menschen sich das Absolute selbst erkenne. Vermuthlich ist aber diese Auslegung nur ein Schein, der aus der unwissenschaftlichen Unbestimmtheit und aus der Unklarheit des Ausdrucks dieser bei unserem Verfasser sehr beliebten For- mel entsteht, auf welche wir noch öfter zurückkommen müssen. Nimmt man diesen Ausdruck nach der ganzen Strenge der Dialektik und des Ausdruckes, wie man allerdings als phi- losophischer Kritiker zu thun befugt ist: so würde folgen, dafs diese sich selbst erkennende Vernunft, *als solche*, durchaus eben nur sich selbst, und aufser, über, und mit ihr vereint, durch- aus nichts Anderes denke und erkenne, mithin auch von etwas

Anderem, als von sich selbst, nicht einmal zu reden Befugnifs habe. Eine solche endliche, sich lediglich selbst erkennende Vernunft giebt es aber nicht; weder an sich, noch auch nur in Gedanken, weder im vorwissenschaftlichen, noch im wissenschaftlichen Bewufstseyn. Es müfste also dieses „*sich selbst*" getilgt und gesagt werden: *die erkennende Vernunft*; wenn das erkennende endliche Vernunftwesen nicht sich selbst, nicht Gott, und sein Verhältnifs zu Gott und Welt, gleich von vorn herein verkennen soll. — Auffallen mufs es ferner, die Lehre von dem Absoluten als der ewigen Vernunft Pantheismus genannt zu finden; da in dem angegebnen Princip der ewigen Vernunft von der Behauptung: dafs Alles Gott, und dafs Gott, als ewige Vernunft Alles, keine Spur enthalten ist; vielmehr umgekehrt diese beiden Sätze durch jenes Princip mittelbar aber unabweislich verneint sind. Denn wenn das Absolute als solches die ewige Vernunft ist, so ist sie selbst alles Andre nicht, also nicht Alles, und umgekehrt alles Das, was nicht die ewige Vernunft ist, ist nicht das Absolute. Diefs erhellet schon daraus, dafs die geschilderte Lehre ein Princip annimmt, welches unbedingte Einheit hat, mithin, als solches, nicht eine Allheit ist, geschweige denn dafs jedes Besondre diese Einheit seyn könnte. Der Verfasser hätte mithin eine andre Benennung für Diejenigen wählen müssen, die eine *ewige Vernunft* zum Princip annehmen; etwan *rationale Theisten*, *Logotheisten* oder dergleichen. Aber, wird der Verfasser sagen, sie nehmen doch an, dafs die ewige Vernunft *auch* Alles und Jedes in sich seye und enthalte. Diefs ist von den meisten der philosophischen Systeme, die der Verfasser hier im Auge hat, gegründet; allein diese Behauptung ist eine ganz andre, als jene, dafs Gott Alles und dafs Alles Gott. Wer diese Behauptungen nicht unterschiede, würde einen ähnlichen Stumpfsinn beweisen, als Wer dem Geometer, dessen Princip der unendliche Raum ist, und der da lehrt, dafs der unendliche Raum *auch* alle endliche Raüme in sich ist und enthält, schuld geben wollte, er lehre, der unendliche Raum seye nur alle endliche Raüme, und alle endliche Raüme und jeder endliche Raum seyen der unendliche Raum; oder dem Physiologen, dessen Princip die Eine in ihrer Art unendliche Natur ist, und der da behauptet, diese Eine unendliche Natur seye und enthalte *auch* alle endliche leibliche Gebilde, als deren Ursach und Lebensprincip in sich, die Behauptung unterschieben wollte, dafs die Natur nichts als *alle* endliche Naturgebilde, und *alle* endliche Naturgebilde die unendliche Natur selbst seyen. — Uebrigens ist es möglich, dafs ein Denker, dessen Princip die ewige bewufstseynlose 87
Vernunft ist, ebenso wie ein anderer Denker, der die ewige,

ihrer selbst bewufste Vernunft zum Princip annimmt, in die Meinung verfalle, die Welt und die endlichen Geister und die Menschheit seyen aufser dem Principe, und zwar entweder ursprünglich als mit ihm ewig, oder als von ihm durch absolute Verursachung, *aufser* ihm gesetzt; denn man sieht nicht ein, warum das Princip nicht ebenso ohne Bewufstseyn als mit Bewufstseyn in einem absoluten Acte der Causalität den man Schöpfung nennt, eine Welt aufser sich setzen könnte. Denn zu dieser Annahme kann ein Denker, dessen Princip die ewige Vernunft ist, alsbald sich verirren, wenn er die absolute ewige Vernunft nicht als das unbedingt Eine, Selbe, Ganze, Unendliche denkt. Dann dürfte ihn aber der Verfasser selbst nach seinem, übrigens nicht zu rechtfertigenden Sprachgebrauche nicht einen Pantheisten nennen; einen Theisten aber würde er ihn auch nicht nennen, da er willkührlich nur Den so nennen will, der Gotte als ganzem Wesen Bewufstseyn zuschreibt; einen Atheisten aber auch nicht, denn so soll ihm nur Jeder heifsen, der das Absolute als eine blinde Natur zum Principe macht. Wir wissen nicht, wie der Verfasser diese Denkweise nennen will; dafs er aber deren Möglichkeit nicht beachtet, und nicht in seine erwähnte Tabelle aufgenommen hat, ist offenbar. — Von der andern Seite ist ferner ebenso möglich, dafs das Absolute gedacht werde als selbstinneseyendes, sich selbst erkennendes, fühlendes, wollendes und lebendes Wesen, also mit dem Verfasser zu reden, als das unbedingt und unendlich persönliche Vernunftwesen, welches aber die Welt, alle endliche Geister und die Menschheit in, unter und durch sich ist und enthält, und über der Welt als heiliges, weises Urwesen lebt, und als heilige, weise Vorsehung die Welt regieret. Zu dieser Lehre bekennen wir uns selbst, und haben sie sowohl in philosophischen als in volkverständlichen Schriften ausgesprochen *). Nun zweifeln wir zwar nicht, dafs der Verfasser auch diese Lehre pantheistisch nennen werde, ob aber auch atheistisch, lassen wir dahingestellt, denn obschon in ihr der nach dem Verfasser wesenliche Charakter des
88 Theismus, Anerkenntnifs Gottes als bewufsten, freiwollenden Vernunftwesens sich findet, so wird doch auch gelehrt, dafs Gott zwar als Urwesen aufser und über der Welt, die Welt aber ihrer Wesenheit nach in Gott, obschon nicht selbst Gott, seye; dafs mithin kein endliches Wesen Gott, und Gott kein endliches

*) Kurz und übersichtlich habe ich diese Lehre dargestellt in einem Aufsatze der unter dem Titel: Gedanken über die Beruhigungen eines Unwissenden, im litterarischen Conversationsblatte (Leipzig bei Brockhaus, 1823, Nr. 29 und 32) erschienen ist.

Wesen seye. Aber die Behauptung, dafs die Welt nicht ihrer Wesenheit nach aufser Gott, heifst dem Verfasser Pantheismus, der nach ihm mit dem Atheismus in der Hauptsache einstimmt. Auch diese Denkart hat übrigens der Verfasser in der mehrerwähnten Tabelle *) vergessen. **)

Was der Verfasser bereits hier (S. 45 — 48) im Besondern über *Pantheismus* und *Hylozoismus* sagt, dürfen wir, um nicht zu weitlaüfig zu werden, für jetzt übergehen, da alles Diefs ausführlicher in der dritten Abhandlung wiederholet wird.

Hierauf giebt der Verfasser folgende bestimmte Erklärung über den Begriff des *Theismus* ab, welche wir, dem Zwecke dieser kritischen Abhandlung zufolge, bereits hier beleuchten müssen. „Eigentlichen Theismus im Gegensatze mit dem Pantheis-„mus sowohl als mit dem Hylozoismus und der zu ihm gehören-„den Vielgötterei nennen wir mit Recht die Lehre, dafs eine

*) In des Verfassers Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften, (1820) S. 238.

**) Wer wollte dem Verfasser die Gewohnheit beneiden, wonach er alle Denkweisen, die nicht die seinige sind, sofort unter die von ihm beliebten, aber verhafsten, Rubriken: *Atheismus, Pantheismus*, und *Hylozoismus* bringt und von seinem angeblich reinen *Theismus* ausschliefst. Der menschliche Geist ist für *solches* Fachwerk viel zu grofs und zu mannigfach, — welches nicht einmal die Forderungen der gewöhnlichen formalen Logik erfüllt, geschweige denn die Forderungen der wissenschaftlichen Speculation und Kritik. Den Forderungen der formalen Logik entspricht jene Tabelle nicht, denn sie ist nach dem einseitigen obersten Eintheilgrunde der Identität, und zwar wiederum nicht der Identität als solcher und überhaupt, sondern nur in Hinsicht der Allheit entworfen; und der untergeordnete Eintheilgrund ist wiederum nur eine Beziehung, und zwar nur Eine von mehren, — nur die Beziehung zur Natur, und nicht einmal zur ganzen Natur als solcher, sondern nur zur Materie; und auch bei dieser einseitigen Beziehung der „ewigen Vernunft zur Materie“ ist wieder das dritte Glied vergessen, welches gemäfs der Terminologie des Verfassers etwa heifsen würde: erhaben über die Materie, aber doch selbige als ein von sich selbst Unterschiedenes in und unter sich begreifend, und sie beseelend. — Der Speculation aber, oder der philosophischen Theorie entspricht dieses Fachwerk nicht, weil die Ideen der Vernunft, der Identität, der Vielheit, der Allheit, der Materie, nicht in synthetischer Deduction gefunden und bestimmt, sondern blofs in discursiver, aphoristischer Analysis im vorwissenschaftlichen Bewufstseyn aufgegriffen sind. Eine synthetische Entwickelung der Ideen hält der Verfasser für unmöglich, für eine „Anmafsung“, und bemerkt nicht, dafs es selbst eine leere Anmafsung ist: über diese Unmöglichkeit aus blofs analytischen Gründen abzusprechen; und eine nicht geringere, ebenso leere: ohne eigentliche synthetische Wissenschaft über Ideen aus blofsen analytischen Vorurtheilen urtheilen, und eine Theorie derselben dennoch aufstellen zu wollen. Die Berufung auf „die sich im Menschen selbsterkennende Ver-„nunft“ in des Verfassers Sinne wird Geister, die nach objectiver Wissenschaft ringen, sowenig taüschen, als *Jacobi's* verborgener, der Wissenschaft unzugänglicher Ort.

„sich ihrer selbst bewufste und als absolut gutes Princip alles „Daseyns mit moralischer Freiheit wirkende ewige Vernunft in „jeder Hinsicht das Absolute selbst sey.“ Die unnöthigen Worte
89 weggelassen, ist ihm also *eigentlicher* Theismus: „die Lehre von „Gott oder dem Absoluten als der sich ihrer selbst bewufsten „und als absolut gutes Princip alles Daseyns mit moralischer „Freiheit wirkenden ewigen Vernunft.“ Der Verfasser will hiemit nicht den Theismus selbst und ganz, sondern nur eine Art von Theismus, definiren, den er den *eigentlichen* nennt. Die Definition fafst also denjenigen Theismus, der ihm der *uneigentliche* heifsen müfste, den er aber nur als *Pantheismus* und *Hylozoismus* aufführt, welcher letztere aber folgerechter *Hylotheismus* genannt werden sollte, nicht unter sich. Es ist offenbar, dafs von dem Verfassser die Eigentlichkeit des Theismus darein gesetzt wird, dafs gelehrt werde: Gott seye das sich sein selbst bewufste ewige mit moralischer Freiheit wirkende Vernunftwesen. Auch diefs angenommen, würde besser gesagt werden: der *vollendete*, oder *vollkommne*, oder *vollständige* Theismus. Denn die Anerkennung Gottes als des Einen, selben, ganzen, unbedingten und unendlichen Wesens, selbst ohne dafs diese Erkenntnifs weiter ausgebildet würde, enthält doch nichts Uneigentliches, sondern recht *eigentlich* die Grundlehre von Gott, weil sie die Anerkenntnifs der höchsten Grundwesenheiten Gottes in sich vereinet. Das Eigne ist die Wesenheit eines Wesens, und das Eigenthümliche ist die Wesenheit eines Wesens, sofern sie sich von der Wesenheit anderer Wesen unterscheidet. Aber die Lehre von Gott als dem Einen, selben, ganzen, unbedingten und unendlichen Wesen, enthält Gottes Wesenheit, oder Gottes Eignes ganz, und insofern auch Gottes Eigenthümliches, als weiterhin Gott von allem Endlichen an und durch seine unendliche, unbedingte Wesenheit unterschieden wird; jede weitere Eigenschaft Gottes, auch Gottes Selbstinneseyn, Gottes Selbsterkennen, Selbstgefühl, Selbstwille, ist in dieser Lehre an sich mitenthalten, und bedarf nur synthetisch darin entfaltet zu werden. *Diese* Lehre ist also der *Theismus*, der *eigentliche*, *ganze* Theismus; der zwar im endlichen Geiste noch garnicht, oder nicht rein, oder zwar rein und ganz aber noch nicht entwickelt, oder im Innern und Einselnen fehlgebildet und mit Irrthum behaftet, daseyn kann, aber an sich nur Ein Theismus ist, also der *eigentliche*, aufser welchem es sowenig einen uneigentlichen Theismus giebt, als Gott aufser Gott.

90 Besondere Erwägung verdient in vorstehender Erklärung des Verfassers der Beisatz: „in jeder Hinsicht.“ Das Wort: *Hinsicht*, kann sachlich oder subjectiv oder als beides zugleich ver-

standen werden. Der Verfasser scheint es sachlich zu verstehen. Da nun was „in jeder Hinsicht" etwas Bestimmtes ist, eben nur dieses Bestimmte selbst ist, so folgt, daſs der Verfasser behauptet, das Absolute und die von ihm characterisirte Vernunft, seyen gänzlich Dasselbe, also ganz identisch; daraus folgt ferner, daſs Gott *als* das Absolute durchaus weiter Nichts ist, durchaus keine Eigenschaft hat, als die vom Verfasser ausgesagte Mannigfalt von Eigenschaften, das ist: ewig, selbstbewuſst, absolut gutes Princip alles Daseyns, moralische Freiheit und Wirksamkeit. Es ist aber offenbar, daſs die genannten Wesenheiten, welche allerdings an und in der Einen Wesenheit Gottes enthalten sind, weder alle unterscheidbare göttliche Wesenheiten, noch auch, und zwar eben darum weil sie unterschiedene Wesenheiten sind, die Eine ungetheilte Wesenheit Gottes selbst sind. Es sind die genannten göttlichen Wesenheiten oder Eigenschaften nicht *alle*; denn es ist ungenannt geblieben Gottes unbedingte Einheit, ja nicht einmal ist Gott als unbedingt Eine Vernunft darin anerkannt, denn es heiſst nicht: die Eine Vernunft, sondern nur, wie wenn etwas Besonderes unter einem allgemeinen Gattungsbegriff geordnet wird: „eine Vernunft", als wenn auch noch eine andere Vernunft gedacht werden könnte. Ferner ist unerwähnt geblieben: die unbedingte und unendliche Selbständigkeit oder Selbheit Gottes, und Gottes unbedingte Ganzheit, die sich, der Form nach betrachtet, als unbedingte Unendlichkeit erweist; dann Gottes unbedingte Daseynheit, statt deren nur die ewige und zeitliche; ferner die unbedingte, und die ewige Ursachlichkeit Gottes, indem nur die zeitliche beachtet worden ist, da Gott als *gutes* Princip nicht ohne Beziehung zur Zeit gedacht werden kann. Ja es fehlen sogar Grundwesenheiten der Persönlichkeit, so: Gottes unendliches Selbstgefühl, die unendliche Harmonie des göttlichen Erkennens und des göttlichen Gemüthes, die Liebe, die Seligkeit; es fehlt sogar die göttliche *Vollkommenheit*, das ist die absolute Vollständigkeit der göttlichen Wesenheiten nach allen ihren Eigenschaften. Dagegen kann nicht eingewandt werden, daſs die vom Verfasser in die Erklärung des Theismus mit aufgenommenen Eigenschaften, die unerwähnten in und unter sich enthalten; denn es ist vielmehr umgekehrt Dieſs der Fall, daſs theils die erwähnten die unerwähnten als ihr Höheres, dessen weitere Bestimmtheiten sie sind, voraussetzen, theils, daſs die unerwähnten eben so ursprüngliche, selbständige Wesenheiten Gottes sind, als die erwähnten. — Daſs aber die vom Verfasser aufgenommenen göttlichen Eigenschaften nicht die ganze göttliche Wesenheit, das ist, die Gottheit selbst sind, ergiebt sich daraus, weil sie alle an und in der

Wesenheit Gottes, an und in der Gottheit, sind und gedacht werden. — Sollte aber hiewider eingewandt werden: ein Wesen seye ja nichts anderes, als seine Wesenheiten, oder mit den gewöhnlichen Worten: eine Substanz seye nichts weiter als der
91 Inbegriff ihrer Eigenschaften (Attribute und Accidenzen, und Modificationen); so wird von uns dagegen behauptet, dafs diefs ein Grundirrthum seye, indem vielmehr nur gesagt werden kann: dafs *Wesen*, das ist *Gott*, mit seiner Wesenheit oder Gottheit ganz das Eine und selbe seye, und indem von endlichen Wesen nicht einmal dieses gilt, dafs sie ihre ganze Wesenheit vollständig, sondern nur in individueller Beschränktheit seyen. Um sich hiervon zu überzeugen, mufs die Einheit vor, über und ohne die Vielheit, die Ganzheit vor, über und ohne die Theilheit, die Selbständigkeit vor, über und ohne die Gegenständigkeit, oder besser: die Selbheit vor, über und ohne die Gegenselbheit, gedacht und erkannt werden. Dann ist einzusehen, wie die Einheit in sich die Vielheit und die mit ihr vereinte Vielheit, die Ganzheit in sich die Theilheit und mit ihr vereinte Theilheit, die Selbheit in sich die Gegenselbheit und mit ihr vereinte Gegenselbheit ist. †) Wenn nun unter dem Absoluten selbst Gott nach seiner Gottheit, das ist Wesen nach seiner Wesenheit, gedacht wird, so ist klar, dafs zwar die vom Verfasser genannten göttlichen Eigenschaften an und in Gottes Gottheit, oder an und in Gottes Wesenheit enthalten sind, dafs also Gott als das Absolute auch *diese* Eigenschaften an und in sich ist, dafs aber nicht gesagt werden kann, sie seyen Gott als das Absolute selbst in jeder Hinsicht. Der Gedanke: Wesen, Gott, das Absolute, ist vor und über jeder Hinsicht; er enthält aber, sowie Gott alle Wesenheiten ist, die Gedanken aller Wesenheiten, also auch aller Hinsichten an und in sich, und eben defshalb ist er selbst, dieser Gedanke, ohne alle Hinsichten, weil derselbe schon Alles, worauf hingesehen werden könnte, an und in sich befafst. Dage-

†) [*Eine vollständige und wohlgeordnete Angabe dieser, sogenannten metaphysischen, Eigenschaften Gottes — Grundwesenheiten Wesens — findet sich schon in der Schrift: Urbild der Menschheit* (1811), S. 531 — 547, *wo sie als die Grundgesetze alles Seyns und Lebens in Gott angewandt sind, um danach den Grundrifs der ganzen Menschheitlehre vorzuzeichnen. In strengwissenschaftlicher analytischer und synthetischer Entfaltung sind sie zuerst gelehrt: Vorlesungen über das System* (1828), S. 171 — 187, 341; 357 — 388; *Abrifs des Systems der Logik (zweite Ausgabe,* 1828*)*, S. 143 — 155; *Vorlesungen über die Grundwahrheiten* (1829), S. 194 — 201; *auch sind sie kurz dargestellt in: Vorlesungen über die analytische Logik* (1834), S. 415 — 423; *Vorlesungen über die reine Philosophie der Geschichte* (1834), S. 37 — 40].

gen kann eingewendet werden, dafs sowie Gott zu sich selbst
in der Beziehung seye, als Gottheit alle besondere Wesenheit
an und in sich zu seyn, also auch der Gedanke: Gott, zu allen
besonderen Gedanken in der Beziehung, sie an und in sich zu
seyn und zu enthalten; dafs also doch Gott als das Absolute
zu sich selbst in Beziehung stehe, also auch in dieser Hinsicht
ursprünglich zu betrachten seye. Aber diese Wahrheit hebt jene
Behauptung, dafs Gott, als das Absolute, ohne alle Beziehung
und Hinsicht seye und gedacht werde, garnicht auf; indem ein-
gesehen wird, dafs Gott, als das Absolute, auch vor und über
dieser unendlichen Selbstbeziehung ist, indem auch sie wiederum
ein Besonderes ist, was Gott an und in sich ist, mithin nicht
die absolute Gottheit selbst. Was und sofern etwas in Bezie-
hungen ist, mithin nach verschiedenen Hinsichten betrachtet wer- 92
den kann, ist es darin und dadurch auf irgend eine Art bedingt,
also nicht unbedingt, es ist relativ, nicht absolut; man mag sich
auch dann noch des Wortes absolut misbrauchlich bedienen, aber
das Absolute wird insofern nicht gedacht.

Gesetzt also auch die Angabe der göttlichen Grundwesenheiten wäre vom Verfasser vollständig und wohlgeordnet geleistet worden, woran viel fehlt, so ist doch die ganze Behauptung irrig, weil dem sogenannten *eigentlichen* Theismus das Erstwesenliche der Gotterkenntnifs fehlte, die Einsicht: dafs Gott, als das Absolute vor und über aller Hinsicht einselner, wenn schon in ihrer Bestimmtheit ebenfalls absoluter, göttlicher Wesenheiten ist. Wer aber den Gedanken: *Gott*, oder, wie Viele sagen: *das Absolute*, oder, wie reinwissenschaftlich gesagt werden kann: *Wesen*, denkt, der erkennt Gott vor und über jeder Hinsicht, weil vor und über aller Gegenheit, allem Gegensatze. Die nächsten an diesem Gedanken enthaltenen besonderen Wesenheiten oder Momente sind *Einheit*, *Selbheit* oder Selbständigkeit, *Ganzheit*. Alle weiteren besonderen Eigenschaften sind in der Wesenheit selbst oder an und in den genannten Grundwesenheiten enthalten. *So* gestaltet sich im Geiste die Erkenntnifs Gottes, und auf ähnliche Weise sogar die Erkenntnifs jedes endlichen Wesens, jeder endlichen Wesenheit.

Theismus ist an sich die Lehre von Gott, das ist die Wissenschaft von Gott. So wie Gott Ein Gott, so ist die Wissenschaft von Gott Eine Gottwissenschaft; der Theismus ist Einer, eben der eigentliche Theismus. Für den endlichen Geist ist wohl eine unreine, unvollständige, mangelhafte, ungeordnete, fehlgebildete, mit Irrthum behaftete Gestaltung des Theismus möglich; aber diese Unvollkommenheiten gehen den Theismus selbst nicht an, der, sofern er in's Bewufstseyn kommt, eben als eigentlicher

Theismus darin ist. Wer mithin Gott als das absolute Wesen, dann zunächst als das Eine, selbe, ganze, also unbedingte, unendliche, unbedingt und unendlich seyende oder daseyende Wesen erkennt und anerkennt, der hat die erstwesenliche ganze und ungetheilte Erkenntniſs und Einsicht des Theismus, des eigentlichen Theismus, er ist Theist, ein eigentlicher Theist, und hat mit dem Atheisten, das ist mit Dem, der diese Grundwahrheit nicht einsicht, als solchem, gar Nichts gemein, das ist er stimmt mit selbigem in Nichts überein, weil er laut der genannten Erkenntniſs weiſs, daſs alles Besondere und in irgend einer Hinsicht Endliche, was ist, an und in Gott ist, der Atheist aber hievon *nichts* weiſs, sondern die besonderen, endlichen Dinge nur an und in ihrer endlichen Selbstheit betrachtet. Wir verstehen aber hier das Wort: Atheist, im weiteren Sinne (vergl. 29), wonach es nicht nur einen endlichen Geist, der Gott leugnet, bezeichnet, sondern auch einen Geist, der Gott noch nicht erkennt. —
93 Gott zu leugnen vermag kein endlicher Geist; weil, wenn er Gott *leugnen* sollte, er Gott denken müſste; Wer aber Gott denkt, der denkt auch an der unbedingten Wesenheit Gottes die unbedingte Seynheit oder Daseynheit Gottes. Wer also behauptet, daſs er Gott leugne, der zeigt, daſs er Gott nicht denke, also auch Gott nicht leugne. Dagegen könnte eingewandt werden, daſs es ja gedenklich seye, daſs ein endlicher Geist die Wesenheit Gottes *(essentiam)* denke und erkenne, aber noch ohne die Seynheit der Wesenheit Gottes *(existentiam essentiae)* daran zu unterscheiden. Dieſs ist möglich; dann leugnet er aber die Seynheit Gottes nicht, sondern erkennt sie nur noch nicht. Sowie aber der endliche Geist die Seynheit oder Daseynheit der Wesenheit entgegensetzt, findet er selbige *an* der Wesenheit, folglich, wenn er bereits Gott als die unbedingte, unendliche Wesenheit selbst denkt, denkt er dann auch die unbedingte Wesenheit als die unbedingte Seynheit.

Wenn der menschliche Geist zur erstwesenlichen Einsicht des Theismus, das ist zu der Erkenntniſs *Gottes* vor und über aller Gegenheit, dann Gottes als des Einen, selben, ganzen, mithin unendlichen, unbedingten, und unendlich und unbedingt seyenden Wesen gelangt ist; so kommt es nun darauf an, den reinen, selben, ganzen Gottgedanken nach seinem Inhalt weiter auszubilden. Wird diese Weiterbildung gesetzmäſsig fortgeführt, so entsteht, wie wir behaupten, im endlichen Geiste eine immer reichere, tiefere, wohlgeordnete Gotterkenntniſs, und wird diese Weiterbildung nach allen Seiten gleichförmig weit genug fortgesetzt, so bildet sich auch die wissenschaftliche Einsicht in diejenigen Eigenschaften Gottes, welche der Verfasser als die ent-

scheidenden Lehren betrachtet, die dem Theismus den Namen
des *eigentlichen* erst erwerben sollen. Und zwar behaupten wir,
daſs diese Einsicht auf rein synthetischem Wege, ohne das Ge-
ringste aus der Sphäre der menschlichen Persönlichkeit als In-
halt oder Beweisgrund heraufzunehmen, erlangt und ausgebildet
werden könne. Der besonnene Theist, der die Wissenschaft von
Gott noch nicht weit genug fortgebildet hat, um jene Eigenschaf-
ten der Persönlichkeit Gottes wissenschaftlich zu erkennen, wird
sich, selbst aus religiöser Gesinnung, und einem heiligen Ge-
fühle zufolge, aller voreiligen Entscheidungen enthalten; er steht
indeſs der höheren Ahnung hierüber weit mehr offen, er vermag
es auch die Momente der menschlichen sittlich freien Persönlich-
keit weit reiner zu erfassen und weit höher zu vergeistigen, als
jeder Denker, dem die erstwesenliche Grundeinsicht des Theis-
mus abgeht; er wird sich aber nie einen Schluſs von menschli-
cher Persönlichkeit auf Gottes Persönlichkeit, von der menschli-
chen Endlichkeit und dem menschlichen Bedürfniſs, auf Gottes 94
Weltregierung erlauben; denn er weiſs, daſs so nicht geschlos-
sen werden kann, daſs dieses nicht der Weg der Wissenschaft
ist. Ebensowenig wird er aber auch über die Eigenschaften der
göttlichen Persönlichkeit unbefugt absprechen. Die Denkweise,
und die religiöse Gesinnung eines Theisten auf der bezeichneten
Stufe der Entwickelung habe ich an einem andern Orte kurz ge-
schildert. *)

Statt nun die aufgestellte Erklärung des *Theismus* zu rechtfertigen und an ihr selbst zu verdeutlichen, springt der Verfasser sogleich ins Feld des Geschichtlichen über. „Denn von die- „ser Lehre geht nicht nur das Christenthum aus, das die Reli- „gion des einzigen Welttheils geworden ist, wo eine Philosophie „sich gebildet hat, die einen vom Aberglauben unabhängigen Be- „griff von Gott sucht.“ Diesem „denn“ können wir keine philosophische Geltung beimessen, weil hier, wo es der Erkenntniſs ewiger Wahrheit gilt, das Geschichtliche nichts beweist, sondern selbst erst durch seine Beziehung zu dem schon erkannten ewig Wahren verstanden und gewürdigt werden kann. — Die Theologie mehrer indischen philosophischen Systeme, ja schon die in dem *Vedam* selbst enthaltne **), erscheint vom Aberglauben so

*) Im Abrisse des Systemes der Philosophie, (1825 erste Abtheilung, S. 30 — 33) unter der Ueberschrift: Analytische Erkenntniſs des Geistes als organisch untergeordneten Wesens in Gott, in Vernunft, in Natur und in Menschheit. [*Ausführlicher*: *Vorless. üb. d. Syst.*, S. 248 — 260; *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, S. 159 *ff*.].

**) Man sehe hierüber die rein-wissenschaftlichen Lehren des: *Oupnekhat* (s. secretum tegendum, s. Theologia et Philos. indica, stud. et opera Anq. du

rein, als die der europäischen philosophischen Systeme. Daſs auf die reine Lehre, die in dem *Vedam* sich noch kund giebt, Aberglaube gefolgt ist, ist so unleugenbar, als daſs es dem Christenthume ebenso ergangen, so daſs noch heute das Christenthum der „„streitenden Kirche““ von Aberglauben sich nicht rein hält. Doch setzt der Verfasser sogleich hinzu: „auch abge-„sehen von dem Christenthum ist nur ein Gott in diesem und „keinem andern Sinne des Worts derjenige, der dem oben erläu-„terten religiösen Bedürfnisse völlig Genüge thut, wenn es im „menschlichen Gemüthe sich ganz entwickelt hat. Dieser Gott „und kein anderer ist der Gegenstand der höchsten Verehrung, „weil in ihm allein das Höchste, was wir zu denken vermögen, „mit dem unbedingt Verehrungswürdigen einerlei ist." Daſs aber
95 das Bedürfniſs weder das heuristische Princip, noch das Kriterium der Gotterkenntniſs seyn kann, ist bereits oben gezeigt. Aber das echte Verlangen zu Gott, das echte Streben, sich Gottes Hülfe würdig zu machen, soweit Menschen in der Weltbeschränkung dieses Lebens auf Erden es vermögen, und dabei in reiner, ganzer Verzichtung des aüſseren Gelingens des Guten sowie darauf, daſs deſshalb Gott helfen *müsse*, — kurz das echt gottinnige, religiöse Leben, wofür der Name des Bedürfnisses nicht genüget, kann sich vielmehr nur in und durch die echte Gotterkenntniſs, gemäſs der ewigen Weltordnung Gottes, und durch Gottes individuelle Hülfe und Beistand, im Menschen stufenweis entwickeln. Erst dann, wenn der Mensch rein und ganz Gott weiſs, dann weiſs er auch, daſs er Gottes allein und bei Allem bedarf; er fühlt sich dann selig in diesem Wissen, und weiſs sich selig in Gott. Mangelt ihm aber die Gotterkenntniſs, so erkennt und fühlt er auch das religiöse Bedürfniſs, das Sehnen nach Gott, nicht; er spricht dann vielmehr, bei vielerlei endlichem Wissen, bei mancherlei Bildung des Geistes und Gemüthes, dennoch in seinem thörigten Herzen: „„was ist Gott! ich bedarf sein nicht, ich brauche Gott nicht.““ Was ferner des Verfassers Ausspruch betrifft, „daſs dieser Gott und kein andrer „Gott Gegenstand der höchsten Verehrung sey;" so gilt vielmehr: Gott ist Gott, und Gott allein kann und soll Gegenstand der unbedingten, unendlichen Verehrung seyn; zuerst in seiner ganzen Gottheit, dann in seiner unbedingten ganzen Vollwesenheit oder Vollkommenheit; ja in *jeder* seiner Eigenschaften ist

Perron, Tomi II, Argentor. 1801), die Nachrichten in der Schrift: Ayeen Acbary, by Abulfazel, transl. by *Gladwin*, London 1800; die Darstellung des philosophischen Vedanta-Systemes in der Schrift: Prabod'h Chandrodaya etc. transl. by *Taylor*, Lond. 1812, und die kleine Schrift des Religionsphilosophen *Remmohon-Roy*: *Auflösung des Vedant*, Jena 1817.

Gott unendlich verehrungswürdig, unendlich anbetungswürdig, auch nach den Eigenschaften seines unendlichen Selbstinneseyns, auch als heilig wollendes Wesen, auch als heilige, liebende, weise Vorsehung. Die Verehrung, die Anbetung, die Liebe, das Vertrauen, der Preis, der Dank, die Ergebung zu Gott hat in der göttlichen Wesenheit keinen Anfang, kein Ende, sie hat kein Mafs, keine Grenze als das Mafs und die Grenze der endlichen Empfänglichkeit; alle diese gottinnigen Gedanken und Gefühle weihet der endliche Geist Gottes ungetheilter Gottheit und *jeder* göttlichen Wesenheit; da ist keine Wesenheit Gottes, keine Beziehung Gottes, wonach Gott nicht unendlich und unbedingt verehrungswürdig und anbetungswürdig wäre. — Was hier und im Folgenden der Verfasser von dem minder Ehrwürdigseyn, eines solchen oder solchen, dieses oder jenes Gottes sagt, kann dem Geist und dem Herzen des Menschen nicht genügen, der es weifs und selig empfindet, dafs Gott allein das unbedingt Ehrwürdige ist, und diefs nicht nur defshalb, weil Gott diese oder jene seiner Eigenschaften allein oder zusammengenommen ist, sondern weil Gott Gott ist, nach seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit oder Gottheit.

„Zu erforschen“, sagt der Verfasser ferner, „ob der Glaube „an diesen Gott ein vernünftiger Glaube ist, mufs das Hauptge-„schäft der Religionsphilosophie seyn.“ Keineswegs das Hauptgeschäft, denn dieses ist vielmehr, wie überhaupt das ganze Streben der Philosophie, unmittelbar auf Erkennen und Wissen, und nur mittelbar und theilweis auf den Glauben gerichtet; und was die Religionsphilosophie als solche angeht, so ist der reine ganze, unbedingt schauende oder wissende Gedanke: Gott, ihr einsiger Inhalt; und ihr einsiges Geschäft ihre einsige nie beendbare Geistesarbeit ist: diesen Einen Gedanken in seinen unendlichen Inhalt gesetzmäfsig in echter Methode, welche selbst in diesem 96
Gedanken gefunden wird, weiter auszubilden. Dann wird auch am gehörigen Orte des Wissenschaftbaues die Aufgabe erkannt und gelöst: den dem endlichen Menschen, und der Menschheit, wesenlichen, ewig bestehenden, und mit der Gotterkenntnifs gleichförmig sich weiter entfaltenden Gottglauben wissenschaftlich zu erkennen; jeden geschichtlich gegebnen Gottglauben danach zu erforschen, zu verstehen, zu prüfen und zu würdigen.

Noch dürfen wir hier nicht unbemerkt lassen, dafs in einer wissenschaftlichen Betrachtung nicht zuerst und zumeist von Gott als dem Höchsten, und von der Gottesverehrung als der höchsten geredet werden sollte, sondern von Gott dem unbedingten, unendlichen Einen Wesen, und von der unbedingten unendlichen Einen Verehrung Gottes. Denn an sich betrachtet steht Gott

nicht mit in einer Reihe von Wesen, als mit seines Gleichen, ist
also auch nicht das höchste Wesen zu nennen, sondern das Eine
unbedingte Wesen. Wohl aber ist Gott, als das Urwesen über
der Welt und allen endlichen Wesen, auch das höchste Wesen,
und insofern auch also zu nennen. Und ein Aehnliches gilt von
der Verehrung und Anbetung Gottes.

Zunächst giebt nun der Verfasser folgendes characteristische
Merkmal an, wonach sein *eigentlicher* Theismus vollendet seye.
„Vollendet aber tritt der eigentliche Theismus erst da hervor, wo
„er keine neben der ewigen Vernunft bestehende ewige Materie
„zuläfst.“ Zuförderst ist zu bemerken, dafs dieser Character
eigentlich allgemein, und zwar so gefafst werden müfste, dafs
er überhaupt kein neben der ewigen Vernunft bestehendes end-
liches ewiges Wesenliche, oder endliches ewiges Wesen zuläfst;
das ist weder die Natur die auch die Materie ist, noch die Ma-
terie, noch den endlichen Geist, noch den Menschen und die
Menschheit, als ewig bestehend neben Gott annimmt. Der eigent-
liche Nerf der Behauptung ist hier nicht in dem „neben“ son-
dern in dem „ewig“, dafs nehmlich nur nicht angenommen wer-
den soll, dafs irgend etwas neben Gott in sich selbst *ewig* be-
stehe, ohne von Gott verursacht zu seyn. Als Grund dieser Be-
hauptung ist wiederum nur angeführt, „dafs, wenn auch die Me-
taphysik nicht beweisen könnte, dafs nur Ein Wesen als Urgrund
alles Daseyns gedacht werden könne, „das menschliche Herz kein
„unbeschränktes Vertrauen fühlen könnte zu einem Gotte der
„selbst beschränkt ist durch eine ewige Materie; und wenn auch
„ein solcher Gott das Seinige gethan hat, ist er doch minder
„ehrwürdig, als der Allmächtige, dessen moralische Weltordnung
„jedes Hindernifs ausschliefst.“ Eben, um das Böse in der Welt,
97 das Gottes unwürdig erachtet wurde, zu erklären, wurde, wie
der Verfasser ebenfalls sagt, von mehren Philosophen angenom-
men, dafs die Materie *aufser* Gott, nicht gerade *neben* Gott, ewig
bestände. Und von der andern Seite wird durch unbefugtes Ueber-
tragen menschlicher persönlicher Eigenschaften der Gedanke Got-
tes auch gar leicht verunreinigt und entwürdigt. Dagegen, Wer
Gott als das Eine, selbe, ganze, unbedingte, unendliche Wesen,
und alles Endliche als in, unter und durch Gott, erkennt, der
erkennt auch Gott als das Eine unbedingt Ehrwürdige und anbe-
tungswürdige Wesen, wenn er auch sich bescheiden müfste, von
Gottes Persönlichkeit und von dem Verhältnisse des Bösen zu
Gott, in Ewigkeit nichts verstehen und begreifen zu können.

Doch ohne auch diesen Gedanken zu verdeutlichen springt
der Verfasser, wie immer, auf ein Geschichtliches ab, zu dem
Theismus des *Anaxagoras* und des *Platon*; worüber gar vieles,

auch Geschichtliches, zu bemerken wäre; welches wir aber weglassen, weil diese geschichtliche Abschweifung die Einsicht der ewigen Wahrheit um nichts fördert.

„Nach diesen vorläufigen Untersuchungen“, sagt der Verfasser, „können wir auch nicht verlegen seyn über den *Platz*, den „wir der Religionsphilosophie in der Reihe der philosophischen „Wissenschaften anweisen wollen.“ Da diese Untersuchungen nur vorlaüfig sind, so kann wohl auch diese Platzanweisung nur vorlaüfig seyn. Es ist überhaupt mit der Anweisung eines abgesonderten Ortes für eine einselne Wissenschaft im lebendigen, organischen Ganzen der Einen Wissenschaft eine mifsliche Sache. Denn zwar verhalten sich einselne Wissenschaften allerdings in gewisser Hinsicht wie einselne Organe, die ihre bestimmte Stelle im symmetrischen und rhythmischen Baue des Ganzen haben; aber auch diese Organe sind mit dem ganzen lebendigen Bau in allseitiger Wechselbestimmung, — sie werden durch das Ganze und durch alle Organe bestimmt, und auch ihre ewige Ursachlichkeit durchdringt den ganzen Gliedbau. Aber andere besondere Wissenschaften verhalten sich erstwesenlich so im Gliedbau der Wissenschaft, wie die einselnen Theilsysteme des Leibes, so das Nerf-, Muskel- und Gefäfssystem, zu dessen ganzem Baue; sie durchgehn den ganzen Bau, sie vereinen und durchdringen sich überall, ja sie sind sogar an jedem vorwaltenden Organe beisammen, welches sie durch ihre bestimmte Vereinigung bilden, doch so, dafs in jedem Organe nur eines, oder nur einige derselben überwiegen. In Ansehung der Religionsphilosophie mufs diese Frage nach ihrer Stelle im Ganzen noch eine besondre Schwierigkeit haben, weil ihr Gegenstand Gott, dann aber auch alle endliche Wesen, auch die endlichen Geister, die Menschen und die Menschheit sind, sofern Gott und alles Endliche in wesenlicher Beziehung sind und leben. Es ist fast ebenso, als wenn gefragt werden sollte, wo für den Leib der Platz im Leibe, wo der ganze Leib mit allen seinen Organen vereint seye, oder wo im unendlichen Raume der Platz, wo 93
der unendliche Raum mit jedem endlichen Raum in Verbindung seye? —

Nach dem Verfasser steht die Religionsphilosophie in der Mitte zwischen zwei Wissenschaften. „Der für unsern Zweck „vorläufig erläuterte Begriff der Religion“, sagt er, „stellt die „Religionsphilosophie in die Mitte zwischen die *Metaphysik* und „die *allgemeine praktische Philosophie* oder die *Grundlehren der* „*philosophischen Moral.*“ Von der Metaphysik wird gesagt, „seit

„dem Aristoteles hat man die philosophischen Untersuchungen „über das in sich selbst Existirende (oder über das in sich selbst „Wirkliche, S. 52) metaphysisch genannt.“ Aber das an sich selbst wesende und seyende ist lediglich Gott als das Absolute. Wenn also die Erkenntniſs Gottes zur Religionsphilosophie gehört, und diese Erkenntniſs in die Einsicht der göttlichen Grundwesenheiten oder Eigenschaften ausgebildet werden muſs, um dann auch die Welt, den Geist, und den Menschen in sich und in ihrem Verhältniſs zu Gott zu erkennen, und um so die oberste Grundlage der Religionswissenschaft zu gewinnen; und wenn alle diese Gegenstände in die Metaphysik gehören, was bleibt dann der Metaphysik übrig von solchem Inhalt, der nicht zugleich auch wesenlich der Religionsphilosophie gehörte? —

Vor aller Erlaüterung über die behauptete Stellung der Religionsphilosophie, folgen wiederum einige geschichtliche Beurtheilungen über die Religionsphilosophie nach *Kant* und *Salat*. Von *Kant's* Philosophie wird behauptet, „daſs sie, da nach ihr der menschliche Verstand von dem an sich Wirklichen nichts erforschen kann, entweder gar keine Religionsphilosophie zulasse, oder sie auf einen Glauben zurückführen müsse, der sich auch ohne Erkenntniſs des in sich selbst Wirklichen zu rechtfertigen versucht. Aber *Kant* würde *Jacobi's* und *Bouterwek's* Lehre von der rein formalen, leeren, durch bloſse formal logische Abstraction erfaſsten, Idee des Absoluten, für keine *Erkenntniſs* des Absoluten als des an sich Seyenden erklären, und gar leicht zeigen, daſs die *Jacobi'sche* und *Bouterwek'sche* Lehre eine bloſse Glaubenslehre seye, das ist eine Lehre, deren transcendenter Gegenstand nur aus subjectiven Gründen, „der sich selbst erken„nenden menschlichen, d. i. endlichen Vernunft“ angenommen wird, ohne eingesehen, oder erkannt zu werden. Und dieſs ist auch unsere Beurtheilung. Wenn, würde *Kant* sagen, Das eine *Erkenntniſs* Gottes ist, was Ihr so nennt, so findet ihr in meinen Schriften diese angebliche Erkenntniſs, gründlich gewürdigt, und nach Grundsätzen der Kritik gereiniget, ebenfalls; — aber Das nenne ich nicht *Erkenntniſs* Gottes, sondern den *Vernunftglauben* an Gott. — *Kant's* Lehre hat noch den wesenlichen Vorzug, daſs er die Idee und das Ideal der Vernunft, das ist Gott, als das Eine unendliche unbedingte Wesen, das alle Realität ist und enthält, erklärt, nicht aber als einen bloſs formalen, durch formale logische Abstractionen zu findenden Gedanken. — „Das
99 Wahre,“ sagt der Verfasser ferner, „was der Religionslehre zum Grunde liegt, nach welcher das Metaphysische als Gegentheil des Physischen aufgestellt und, als solches, für einerlei mit dem Sittlichen und Göttlichen aufgestellt wird, welches

Wahre auch der *Jacobi'schen* Philosophie angehört, bedarf einer besondern Erläuterung“; — bei der wir dem Verfasser genau folgen müssen, da er dadurch die von ihm der Religionsphilosophie angewiesene Stelle rechtfertigen will, und dabei seine eigenen Vorstellungen über Metaphysik eröffnet.

„Durch keine Philosophie, die das Sittliche für das Göttli-
„che im Menschen erklärt und die Moral und Religionslehre auf
„ein gemeinschaftliches Princip der Erkenntnifs des Uebersinnli-
„chen zurückführt, werden zur Begründung der philosophischen
„Religionslehren die Untersuchungen entbehrlich gemacht, durch
„die zuerst im Allgemeinen erforscht werden soll, wie unser
„Verstand zu dem Begriffe vom in sich selbst Wirklichen ge-
„langt, und wie er diesen Begriff mit den Begriffen vom Mög-
„lichen und Nothwendigen und vom ursachlichen Zusammenhange
„der Dinge verbindet, um ein Urtheil über die Wirklichkeit eines
„göttlichen Wesens verstandesmäfsig zu rechtfertigen. Aber durch
„alle eigentlich metaphysischen Untersuchungen kann dennoch
„keine philosophische Religionslehre zu Stande gebracht werden,
„weil der Begriff vom Göttlichen, wie wir gesehen haben, auch
„ein moralisches Element hat, von welchem die Metaphysik in
„der alten und gewöhnlichen Bedeutung, der wir hier folgen,
„nichts weifs. Was die geistige Existenz, die der Gegenstand
„religiöser Betrachtungen ist, zu einem Gegenstande der Anbe-
„tung macht, das ist das moralische Element des Göttlichen.
„Entweder müssen also auch die Untersuchungen über das wahr-
„haft Ehrwürdige, das mit dem Guten in der moralischen Be-
„deutung einerlei ist, in das Gebiet der Metaphysik hinüberge-
„zogen werden, wo sie nicht wohl unterzubringen sind, wenn
„man diesem Worte nicht eine neue Bedeutung geben will;
„oder die Religionsphilosophie mufs, mit der allgemeinen prak-
„tischen Philosophie übereinstimmend, den moralischen Begriff vom
„Guten als einen ihrer Elementarbegriffe erörtern, und nur dadurch
„von der allgemeinen praktischen Philosophie sich unterscheiden,
„dafs diese den Begriff vom Guten in Beziehung auf menschliche
„Handlungen und Gesinnungen, die Religionsphilosophie aber
„denselben Begriff in Beziehung auf die Eigenschaften eines Ge-
„genstandes der Anbetung erläutert.“ Aus diesen schwer zu entwirrenden, unbestimmt ausgedrückten Gedanken geht die Meinung hervor, dafs der Begriff von dem in sich selbst Wirklichen erst im allgemeinen erforscht, dann verstandesmäfsig gerechtfertigt werde, ohne dafs man erkenne, dafs dieses soge- 100
nannte in sich selbst Wirkliche Gott seye; dieser Theil der Religionslehre seye metaphysisch. Jenes in sich Wirkliche werde aber erst durch den Begriff des Guten zu dem wahrhaft ehrwür-

digen Gegenstande der Anbetung, welchen Begriff die Religionsphilosophie mit der allgemeinen praktischen Philosophie gemein habe, die aber denselben Begriff nur in Bezug auf menschliche Handlungen und Gesinnungen betrachte. Ob nun die Religionsphilosophie den Begriff des Guten aus der sogenannten allgemeinen praktischen Philosophie entlehnt, also diese voraussetzt, oder ob zuerst sie diesen Begriff entwickelt, bleibt vorerst unbestimmt.

Allerdings muſs menschliche Wissenschaft mit Untersuchungen beginnen, welche vom gemeinen, vorwissenschaftlichen Bewuſstseyn anhebend zu Anerkenntniſs des Princips führen, das ist zu Anerkennung Gottes als des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten, auch unbedingt seyenden Wesen. Der auf diesem subjectiv-analytischen Wege gewonnene Grundgedanke, *Wesen*, ist aber nicht bloſs ein Begriff, noch der Gedanke von etwas oder „einem" in sich selbst Wirklichen. Denn das Prädicat der Wirklichkeit, wenn man es auch gestatten will, dieses auf Zeit und Kraft hindeutende Wort für die ganze unbedingte Seynheit oder Daseynheit zu gebrauchen, ist dennoch bloſs ein Ausdruck der Form mit der die Wesenheit selbst gesetzt ist; ein bloſser Ausdruck der Modalität, nicht des Gehaltes, das ist der Wesenheit selbst, welche doch auch die Daseynheit oder Modalität erst an sich befaſst. Auf demselben analytischen Wege sieht man aber auch ein, daſs wir nicht durch den Verstand zu der Grunderkenntniſs gelangen, wenn Verstand, wie von unserem Verfasser, als das Vermögen das unterschiedene Endliche zu denken bestimmt wird; sondern daſs der Grundgedanke: Gott, der Gedanke der Vernunft ist, und überhaupt der Inhalt aller Vernunfterkenntniſs. Mit dem Grundgedanken: Gott zugleich, als an ihm, wird dann auch der Gedanke der unbedingten Seynheit oder Daseynheit gefunden, und erst tiefer unten in der wissenschaftlichen Ausbildung des Principes, wo schon Kraft und Zeit erkannt sind, erst auch die Kategorie der Wirklichkeit. Nach dem Verfasser soll das Urtheil über die Wirklichkeit eines, nicht: des Einen, göttlichen Wesens verstandesmäſsig gerechtfertigt werden. Aber die Grunderkenntniſs und Grundanerkenntniſs: *Wesen*, oder: *Gott*, ist garnicht in Form
101 eines Begriffes, Urtheiles oder Schlusses, sie ist ein unbedingter Akt der Vernunft, wodurch der gesammte Verstandesgebrauch erst seine Grundlage und Inhalt, und zugleich selbst seine Befugniſs erhält, und überhaupt erst nothwendig, möglich und wirklich ist, so daſs vielmehr der ganze Verstandesgebrauch erst durch die Vernunft „gerechtfertigt" wird. Dagegen die Einsicht, daſs *Wesen* auch das unbedingt Seyende oder Daseyende ist, steht

allerdings in Form des Urtheils, aber es wird in diesem Urtheile zugleich eingesehen, daſs die Seynheit nicht von auſsen zu Wesen und zu Wesenheit hinzukommt, sondern an sich in dem Grundgedanken: *Wesen*, schon mitgedacht ist, als eben die Form desselben; daſs also dieses Urtheil ein analytisches, keineswegs aber ein im Kantischen Sinne synthetisches ist. Gott wird aber auch nicht bloſs in der Form dieses Urtheils erkannt, sondern in dem Einen unbedingten Schaun oder Wissen der Vernunft, woran auch dieses Urtheil erst begründet und bereits an sich mitenthalten ist.

Nach Dem, was der Verfasser hier aüſsert, sollte man erwarten, daſs er diese angebliche Rechtfertigung des höchsten Gedanken durch den *Verstand* zu leisten gedenke; der Verstand aber wird dennoch auch von ihm, weiter unten (S. 294) in Ansehung dieses Vorhabens ab und zur Ruhe verwiesen, — und zwar von Rechts wegen. Denn dort heiſst es: „Wer einen Be„weis der Wahrheit dieser unbezweifelbaren Thatsache des mensch„lichen Bewuſstseyns“, (daſs „das Höchste, das ist das moralisch vollkommene Absolute, allein die höchste Autorität hat, der die Menschenvernunft huldigt“,) „verlangt, dem kann die Phi„losophie nicht helfen, u. s. w.“ Vielleicht gedenkt aber der Verfasser nicht den soeben ausgesprochenen höchsten Gedanken des moralisch vollkommenen Absoluten, sondern nur die „metaphysische Idee des Absoluten“, d. h. den bloſsen formalen leeren Abstractionbegriff des Absoluten oder in sich selbst Wirklichen, durch den Verstand zu rechtfertigen. Aber auch dieſs ist unmöglich, weil auch die reine Form der Seynheit oder Daseynheit nur durch Vernunftgebrauch als an dem seyenden Wesen selbst enthalten, eingesehn werden kann.

Nach der alten und gewöhnlichen Bedeutung der Metaphysik soll selbige, nach unserem Verfasser, von dem moralischen Element der Gotterkenntniſs nichts wissen, ja eigentlich selbst überhaupt von Gott noch nichts, sondern bloſs von dem „in sich Wirklichen“, wovon man erst hinterher mittelst des nicht der Metaphysik gehörigen Begriffs des Guten einsehe, daſs dieses in sich Wirkliche oder Absolute Gott seye. Aber alle Lehren, denen man bisher den Namen der *Metaphysik* oder *ersten Philosophie* gegeben, von *Platon* und *Aristoteles* an durch die mittelalterlichen Philosophen, bis zu den neusten Systemen, vorzüglich das unter den neueren berühmteste System der Metaphysik von *Wolf*, haben als einen Hauptabschnitt die Lehre von Gott und den göttlichen, auch den moralischen, Eigenschaften enthalten. Eben dieſs gilt von dem berühmtesten metaphysischen Systeme des Mittelalters, des *Thomas von Aquino*. Der Verfasser hätte sich

102 also nur, nicht sowohl an die althergebrachte Benennung, sondern an die alte sachgemäfse Anordnung des obersten, allgemeinsten Theiles der Philosophie zu halten gebraucht, um auch dem obersten Theile der Religionsphilosophie seine richtige Stellung zu geben. Die Benennung: Metaphysik, taugt überhaupt nichts, und wird bald nicht mehr gehört werden. Der oberste Theil der Wissenschaft und der Philosophie ist die reine, ganze unbedingte Erkenntnifs Gottes; aber eben diese Erkenntnifs ist auch der oberste Theil der Religionsphilosophie. Was aber die sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes angeht, oder Gott als Urheber des Guten; so ist auch diese Erkenntnifs in dem obersten Theile der Philosophie, den man gewöhnlich Metaphysik nennt, rein synthetisch zu bilden, ohne dafs dabei an den Menschen gedacht, und das Geringste aus der analytischen Erkenntnifs der sittlichen Natur des Menschen entlehnt werden dürfte oder entlehnt zu werden brauchte. Weit gefehlt, dafs der Erkenntnifs Gottes als Urhebers des Guten, die sogenannte allgemeine praktische Philosophie, wenn darunter die Theorie der menschlichen Praxis verstanden wird, zum Grunde liege, oder den Begriff des Guten ihr überliefern könnte, beruht vielmehr alle wissenschaftliche, philosophische Einsicht in die sittliche Natur des Menschen in der unbedingten Einsicht der Wesenheit Gottes, wonach Gott Sich selbst, seine Gottheit, in der Einen unendlichen Zeit, in individueller Gestaltung, das ist als das Gute will und wirklich macht. Und in dieser Hinsicht stimmen wir bei, dafs das Sittliche im Menschen das Göttliche ist, und behaupten eben defswegen, dafs es nur eben als das Göttliche, das ist als die dem Wollen und Wirken Gottes im Endlichen *ähnliche*, das ist *der reinen Wesenheit nach* gleiche Wollen und Wirken des Menschen vernünftig erkannt werden kann, also nur auf der Grundlage der grundwissenschaftlichen, von der Erkenntnifs des Menschen unabhangigen Erkenntnifs des Wollens und Wirkens Gottes, womit Gott das Eine Gute, das ist die Darbildung seiner Gottheit im Leben, in der Einen unendlichen Zeit oder Gegenwart, ewig und zeitlich verursacht.

Wir gestehen also zu, oder vielmehr, wir sehen es unabhangig von der Lehre des Verfassers ein *), dafs die Erkenntnifs Gottes „auch ein moralisches Element hat" oder bestimmter, dafs Gott auch in und durch die Grunderkenntnifs erkannt wird als
103 seine eigne Wesenheit als das Eine Gute, mit unendlicher Freiheit, Güte, Heiligkeit, in der unendlichen Zeit im Leben ver-

*) Defs ist meine Grundlegung der Sittenlehre, 1810, Zeuge, wie die Schrift: Urbild der Menschheit, 1811.

wirklichend, kurz: dafs Gott Sich selbst darlebt; dafs also die Einsicht der unendlichen heiligen Güte Gottes ein innerer Theil der obersten philosophischen Erkenntnifs ist. Wir sehen aber auch ein, dafs diese Erkenntnifs der heiligen Güte Gottes allererst die ihr untergeordnete philosophische Erkenntnifs der reinen, gottähnlichen Güte des Menschen möglich macht, also die untergeordnete Wissenschaft von der Sittlichkeit des Menschen, oder die menschliche praktische Philosophie, begründet.

Der Verfasser nimmt also sachwidrig an, dafs „die Unter„suchungen über das wahrhaft Ehrwürdige, das mit dem Guten „in der moralischen Bedeutung einerlei ist,“ also die Lehre von Gott, die nicht blofs Lehre von dem in sich Wirklichen ist, „in dem Gebiete der Metaphysik“, also doch jedenfalls in dem obersten Theile der Philosophie, „nicht wohl unterzubringen „sind.“ — Dieser Gedanke des Unterbringens überhaupt, geschweige denn der erstwesenlichen Lehre von Gott, ist der Idee des Organismus der Wissenschaft ganz unwürdig. Es wird in der philosophischen Wissenschaft nicht erst das leere Fachwerk gemacht, und dann hinterher der Inhalt darin untergebracht. Die Lehre von Gott ist vielmehr die wissenschaftliche Erkenntnifs, woran und worin die Erkenntnifs alles Wesenlichen, der Welt, der Natur, des Geistes des Menschen und der Menschheit organisch gebildet, nicht aber untergebracht, wird. Gegen den ungeheuern Gedanken, die Erkenntnifs Gottes in irgend einem Theile der Wissenschaft unterzubringen, wäre es noch ein Weniges, die gesammte Naturwissenschaft in der Lehre vom Leben der Erde, oder die Lehre vom unendlichen Raume in der Lehre von endlichen Raumfiguren unterzubringen.

Inwiefern nun nach Durchmusterung der ersten Abhandlung befunden werden möchte, dafs dieselbe ihrer Ueberschrift und Bestimmung entspreche: „eine problematische Ansicht der Reli„gionen und ihres Verhältnisses zur Philosophie“ zu seyn, überlassen wir dem Urtheile des philosophischen Lesers. Dafs in selbiger ein bestimmtes wissenschaftliches Problem auf wissenschaftliche, das ist philosophische und dialektische Weise nicht gesucht und aufgestellt worden, ist klar. Vielmehr scheint hier das *Problematische* nur so verstanden werden zu sollen, dafs dem Leser nicht anzumuthen seye, den hier aphoristisch und desultorisch vorgetragenen Behauptungen mit eigner Einsicht beizustimmen. Allerdings sind in der soeben beurtheilten ersten Abhandlung nur kurz die Behauptungen und Urtheile vorausgenommen, die in den folgenden Abhandlungen, besonders in der drit- 104

ten und vierten, ausführlicher besprochen werden. Bei dieser Beschaffenheit der ersten Abhandlung ist daher zu beachten, dafs der Verfasser durchaus für die künftigen Abhandlungen keine Befugnifs hat, sich auf diese erste zu beziehen, als wäre darin das Geringste *bewiesen* worden; sondern alles Gesagte hat für das Folgende nur den Werth vorlaüfiger Worterklärungen, deren Inhalt seine wissenschaftliche sachliche Gültigkeit erst von den wissenschaftlichen Beweisgründen erhalten kann, welche die folgenden Abhandlungen enthalten müssen, wenn von Ideen zu einer haltbaren Religionsphilosophie die gültige Rede seyn soll.

Kritik der zweiten Abhandlung.

„Die Wissenschaft und der Glaube in ihrer „Beziehung auf die Religion.“

„(S. 67 — 152).“

„Aus der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre, 105
„die man, kürzer, auch allgemeine Erkenntnifslehre nennen kann, „mufs die Religionsphilosophie denjenigen Theil ihrer Principien „schöpfen, nach welchen zu entscheiden ist, ob der Gegenstand der „religiösen Verehrung zu den wirklichen, oder zu den erdichteten Gegenständen gezählt werden soll, und ob und in welcher „Bedeutung der menschliche Geist die Wirklichkeit dieses Gegenstandes entweder eigentlich erkennen oder nur glauben kann." Vielmehr, die allgemeine Erkenntnifslehre, oder Logik, ist als demonstrative, synthetische Wissenschaft selbst nur in und durch das Erkennen und Anerkennen *Gottes*, oder, des Absoluten, möglich. Wohl aber kann in dem subjectiv-analytischen Theile der Wissenschaft, und insbesondre der Logik, die vorlaüfige Frage erhoben werden: ob es Sinn habe, in Ansehung des Gedankens des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens, das ist Gottes, nach der objectiven Gültigkeit zu fragen. Diefs kann aber selbst nur geschehen, sofern die Analysis noch unvollendet ist, wenn sich zwar der in Sinnlichkeit zerstreute Geist bereits zu der endlichen Grundschauung: *Ich*, gesammelt, aber zu der Wesenschauung: *Gott*, noch nicht erhoben hat. Sobald aber der endliche Geist die Frage nach der objectiven Gültigkeit des Gedankens: Gott, erhoben hat, sieht er auch ein, dafs Gott nicht „zu den Gegenständen gezählt werden „kann", welche auf bestimmte, endliche, beschränkte Weise dasind, da das unbedingte, unendliche Wesen garnicht mit in irgend einer Reihe endlicher Wesen steht, und dafs auch die Seynheit oder Daseynheit Gottes die unbedingte, unendliche Seynheit ist, dafs also Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit als blofs untergeordnete bestimmte Arten zu seyn, oder als bestimmte Modalitäten, von Gott selbst, als dem unbedingt Seyenden, garnicht, wie von endlichen Wesen, ausgesagt werden können *), sondern dafs diese nur von Gott gelten, sofern Gott in, unter und durch Sich auch alle endliche Wesen ist und enthält.

*) Ausführlich ist hievon gehandelt in meiner Sittenlehre, S. 23, S. 97—103. [*Vorless. üb. d. System*, S. 421 — 424 u. 486 — 489].

Woraus sich zugleich ergiebt, dafs in der Sprache der Wissenschaft auch die Benennung des Wirklichen von Gott als dem unendlichen unbedingten Wesen und Seyenden nicht angewandt werden kann, obgleich Gott, als Urwesen, das ist als über allem Endlichen seyendes und waltendes Wesen, und als in, unter und durch Sich auch alle endliche Wesen und Wesenheiten seyendes Wesen, auch alle Seynarten oder Modalitäten ist, mithin auch die Wirklichkeit, und selbst alles Wirkliche, und zugleich das unbedingt und unendlich wirkende, Sich selbst in der Zeit darlebende Wesen ist.

106 Hierauf sucht der Verfasser zu zeigen, was Erkenntnifs ist und Glaube und wie sie sich zueinander verhalten. „Was überhaupt „Erkenntnifs und Glaube heifsen soll, bedarf einer Erörterung, die „in ihrem ganzen Umfange sich auf alle möglichen Unterschei- „dungen zwischen Wahrheit und Irrthum bezieht. In abgeson- „derter Beziehung auf religiöse und irreligiöse Meinungen lassen „sich diese Untersuchungen kürzer fassen. Aber wenn man die „allgemeine Theorie des Wissens und Glaubens, soweit sie die „Religion angeht, in die Analyse der Vorstellungen, die der „Mensch sich von Gott und göttlichen Dingen machen kann, „verweben will, sind einige wesentliche Erklärungen nöthig, die „auf das ganze Feld der Religionsphilosophie ein helleres Licht „werfen.“ Zwar kann man sich von göttlichen Dingen, sofern in *endlichen* Dingen Göttliches ist, Vorstellungen machen, aber in Ansehung Gottes ist der Ausdruck, sich eine Vorstellung machen, garnicht passend, und gehört zu den unedlen, obschon allgemein verbreiteten Ausdrückungen. Selbst die beliebte Rede von göttlichen Dingen ist sehr unbestimmt und deutet nicht auf einen klaren Gedanken hin. *) Wie blofse Erklärungen auf das ganze Feld der Religionsphilosophie ein helleres Licht werfen sollen, ist nicht abzusehen; noch vielweniger aber die Befugnifs zu der Erwartung, die der Verfasser in folgenden Worten aüfsert: „Wir wollen diese Erklärungen in eine Ordnung zu stellen su- „chen, die jedem voreiligen Dogmatismus den Weg versperrt.“ Den Weg versperren kann man wohl dem voreiligen dogmatisirenden Denker, aber ihm den Weg der Wahrheit eröffnen, was eigentlich dem echten Philosophen obliegt, ist ein anderes Geschäft. Nur wissenschaftliche, methodische Gestaltung des subjectiv-analytischen Theiles der menschlichen Wissenschaft kann

*) „„Was dieser Grundtrieb nach positiver Wahrheit als Gegenstände der Er- „„kenntnifs oder des Wollens anstrebt, haben die Menschen, von jeher, „„überhaupt: *Göttliche Dinge*; und seine ersten sich darstellenden Wirkun- „„gen — *tugendhafte* Empfindungen, Neigungen, Gesinnungen und Hand- „„lungen genannt.““ (*Jacobi's* Werke B. III. S. 317.)

dem Dogmatismus auf vernunftgemäſse Art vorbeugen; bloſse aphoristische, und desultorische Erklärungen stören den Dogmatiker nicht; und es ist scharf darauf zu achten, ob nicht durch dieses angebliche Verwahrungsmittel wider den Dogmatismus selbst ein eigner unbefugter Dogmatismus der bloſsen Meinung hereingeführt werde.

Kritik der „ersten Erklärung.“

„Die Vorstellungen.“

„Wie gelangt der menschliche Geist“, so beginnt dieser Ab- 107
schnitt, „zu den Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen? „Mit der Beantwortung dieser Frage steht und fällt alle Reli„gionsphilosophie.“ Statt aber auch hierüber eine reine, in sich selbst gegründete, und für sich selbst sprechende Darstellung zu geben, wird sogleich der voreilige, und für gründliche Belehrung unnütze Weg des historischen Polemisirens angekündigt (S. 71). „Ueberall verstehe man sich einander, wenn die Rede von Vorstellungen überhaupt ist. Aber selten achte man darauf, daſs der Mensch sich eine Vorstellung von einer Vorstellung machen kann, und dadurch fähig wird, seine eignen Vorstellungen als Irrlichter zu betrachten, denen er nicht trauet; daſs er ebendeſswegen den Vorstellungen, als bloſsen Vorstellungen nicht trauet.“ Aber dann darf er ja aus demselben Grunde seiner Vorstellung von der Vorstellung nicht trauen, er darf nicht trauen, daſs *die* Vorstellung richtig seye, daſs er seinen Vorstellungen nicht trauen dürfe. Zunächst weist der Verfasser „die von tiefer forschender Prüfung als unbefriedigend abgewiesene Erklärung der Wahrheit“ zurück, „daſs sie in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihren Gegenständen bestehe.“ Es würde viel zu weit führen, wenn wir auf diese Untersuchung eingehn wollten; es genügt, zu bemerken, daſs der Verfasser gültige Gründe gegen diese Definition der Wahrheit nicht vorgebracht hat, und am Ende weiter unten auf dieselbe selbst zurückkommt (281). Wenn er übrigens annimmt, daſs seine Abweisung dieser Definition befugt seye, wird er dennoch auch anzunehmen genöthigt seyn, daſs *diese* seine Vorstellung mit dem Gegenstande, nehmlich mit der Wahrheit übereinstimme. Der Verfasser klagt: „wie wir aber zu der Vorstellung von einem Gegenstande der „Vorstellung gelangen, darüber hat man sich im Streite der Schu„len noch so wenig verständigen können, daſs auch der allge-

„meine Begriff von Wahrheit in diesem Streite längst untergegangen seyn müſste, wenn er nicht auf einem unzerstörbaren „Grunde ruhte, der in jedem Falle mehr, als eine bloſse Vor„stellung seyn muſs." — Muſs? — woher weiſs dieſs der Verfasser? sollen wir seiner Versicherung, oder seiner Vorstellung, oder unserer Vorstellung trauen? — Er hat ja aber selbst gesagt, daſs der Mensch seiner Vorstellung, und zwar eben darum, „weil er Vernunft hat" (S. 71 Z. 12) nicht trauen könne. Wenn nun die Vorstellung von dem hier gerühmten „unzerstörbaren Grunde, der, und zwar in jedem Falle, mehr als eine bloſse Vorstellung seyn muſs", auch ein solches Irrlicht ist, wie jene vor denen wenige Zeilen vorher gewarnt wurde? — Gestehen wir aber dem
108 Inhalte dieser Versicherung Gültigkeit zu, wie denn wir uns *des* Gedankens bewuſst sind, worin das Gedachte und das Denkende und das Denken Eins sind; — so kann dieſs doch nur geschehen in der Voraussetzung, daſs die vom Verfasser abgewiesene Erklärung der Wahrheit auch hier die richtige ist; denn die Vorstellung soll hier den Grund, worauf alle Vorstellung ruhet, richtig vorstellen, das ist sachgemäſs, so daſs die Vorstellung des Grundes, die der Verfasser ebenfalls als von der Vorstellung unterschieden zugeben muſs, mit diesem Grunde übereinstimme, wie er an sich, unabhangig von der Vorstellung, soll seyn „*müssen*."

Hierauf wird folgende Erklärung einer Vorstellung gegeben. „Eine Vorstellung, als solche, ist ein *subjectiver Zustand*, ein „Geisteszustand, in welchem uns etwas, als etwas, in uns selbst „gegenwärtig ist." Woher weiſs dieſs der Verfasser, daſs nehmlich Etwas, als Etwas, in uns gegenwärtig ist? Er hat kurz zuvor gesagt, daſs der Mensch, weil er Vernunft hat, seinen Vorstellungen nicht trauen dürfe? woher weiſs der Verfasser, daſs diese Vorstellung von der Vorstellung nicht auch „ein Irrlicht" ist? — Wenigstens ist diese Erklärung unbestimmt, ohne sogenannte specifische Differenz. Denn es kann in mir gar Vieles, versteht sich allemal als Etwas, gegenwärtig seyn und wirken, unterandern meine eignen Gedanken und Vorstellungen, und ich bemerke, weiſs es nicht, habe keine Vorstellung davon. Sollte die Erklärung passen, so müſste angegeben seyn, was da macht, daſs dieses in mir gegenwärtige Etwas mir gerade als Vorstellung gegenwärtig ist. Sollte nun etwan hinzugesetzt werden: *für mich*, oder: *im Bewuſstseyn*: so käme das erst zu Erklärende wieder unerklärt in die Erklärung herein. Auſserdem zeigt sich, daſs der Verfasser die von ihm für unzureichend erklärte Definition der Wahrheit dennoch auch in diese Definition der Vorstellung hat aufnehmen müssen; denn es soll in der Vor-

stellung etwas, als etwas, also wie es ist, mithin wahrhaft, in mir gegenwärtig seyn. Diese Erklärung der Vorstellung, wird sogleich versichert, „spreche *nur* eine psychologische Thatsache aus.“ Vielmehr aber stellt sie die zum Grunde liegende psychologische Thatsache nur mangelhaft und unbestimmt auf, weil das unerläſsliche Merkmal fehlt, wodurch das in uns gegenwärtige Etwas uns als Vorstellung gegenwärtig ist; und geht zugleich über das reine psychologische Wahrnehmniſs hinaus, indem selbige schon den Schluſs voraussetzt: ich habe Vorstellung, und dabei auch *die* Vorstellung, daſs es die Vorstellung von Etwas seye, also muſs Etwas daseyn, worauf die Vorstellung sich beziehet. Diese dogmatische Vorstellung kann aber selbst durch die bloſse Vorstellung nicht gerechtfertigt werden.

Der Verfasser behauptet ferner: „über diese Erklärung — kann 109
„die Philosophie nicht hinausgehn, wenn sie ohne metaphysische „Voraussetzung verständlich machen will, was wir eine Vorstel„lung nennen.“ Aber diese Erklärung beruht, wie soeben gezeigt, selbst auf einer metaphysischen Voraussetzung, die ein ungeübter Denker freilich nicht bemerken, aber eben auch von der Sache nichts verstehen wird. Der Verfasser giebt auch selbst das Ungenügende dieser Erklärung der Vorstellung zu. „Denn“, sagt er, „so lange uns das Etwas, was es auch sey, nur in der „Vorstellung gegenwärtig ist, fehlt ihm ein wesentliches Merkmal „der Wahrheit. Auch das erdichtete Etwas ist uns in einer Vor„stellung gegenwärtig.“ Aber hierin sind wiederum gar viele Behauptungen versteckt, die keinesweges, wie der Verfasser meint, bloſs subjectiv, sondern objectiv dogmatisch sind. Zuerst, daſs uns irgend etwas *nur* als Vorstellung gegenwärtig seyn könne; dann daſs es ein Merkmal der Wahrheit auſser der Vorstellung gebe, wovon noch dazu offenbar ist, daſs es doch vorgestellt werden, also davon selbst die ungelöste Frage nach der Wahrheit zurückkehren müſste. Weiter daſs Etwas rein erdichtet seyn, und doch in einer Vorstellung gegenwärtig seyn könne; da doch was überall nicht ist, auch auf keine Weise in keinem Wesen könnte gegenwärtig seyn; und überhaupt die Voraussetzung, daſs etwas vorgestellt werde, und doch erdichtet, das soll heiſsen, garnicht seyn könne. Wenn aber etwas erdichtet *ist*, so mag wohl seyn, daſs sich zu selbigem auſser dem Gebiete der Dichtung, in einem andern Gebiete und einer andern Seynart z. B. in der aüſseren Natur, weder ein Gleiches noch Aehnliches findet; aber dennoch *ist* es auf ideelle Weise in der Welt der Dichtung da, also in Wesenheit Etwas. Daſs aber allen Vorstellungen etwas auſser uns entsprechen müsse, wenn sie nicht unwahr seyn sollen, ist eine grundlose Voraussetzung, da

wir auch uns selbst und unsere ganze innere Welt vorstellen. Selbst wenn ein endlicher Geist einen gehabten Traum unrichtig vorstellt, ist diese dem wirklich gehabten Traume unangemeſsne Vorstellung zwar insofern unwahr; sofern sie aber an sich nach ihrem eignen Gehalte betrachtet wird, eben so wesenhaft und wahr, als jener Traum *als* Traum; das Unwahre ist nur in der Anmaſsung, daſs jener Traum wieder geträumt werde. Ebenso, wenn von einem Vorgestellten irrigerweise behauptet wird, daſs ihm ein Gleiches oder Aehnliches in der Auſsenwelt entspreche, liegt die Unwesenheit und Unwahrheit nicht in dem Gedachtseyn und Gedichtetseyn, sondern in dem voreiligen, unbefugten Urtheil über dessen Verhältniſs nach auſsen, daſs ihm nehmlich auſser seiner *inneren* Wesenheit und Wahrheit und Sachgültigkeit, auch noch eine *aüſsere* Wesenheit, Wahrheit und Sachgültigkeit zukomme. „Darum“, sagt der Verfasser, „strebt der denkende „Geist, den nach Wahrheit verlangt, unablässig, aus dem Ge-„biete der bloſsen Vorstellungen hinauszukommen, um diejeni-
110 „gen Vorstellungen, die für wahr gelten sollen, an etwas anzu-„knüpfen, das von der Subjectivität der Vorstellungen unabhän-„gig ist.“ Aber der *denkende* Geist wird sich vor allem fragen, ob die Annahme *bloſser* Vorstellungen eine gegründete ist, ob er sich überhaupt jemals in diesem angeblichen Gebiete findet? er wird bald bemerken, daſs es *bloſse* Vorstellungen, das ist *leere*, in denen nicht etwas Wesenliches vorgestellt würde, nicht giebt; er wird sich um die Entgegensetzung des Subjectiven und Objectiven befragen, und wenn er von da den richtigen Weg einschlägt, wird er bald finden, daſs diese Gegensetzung nur in und durch Ein Höheres gemacht wird, welches vor und über derselben ist.

Wollten wir dieſs hier ausführen, so müſsten wir des Verfassers Gedankengang verlassen, und in den subjectiv-analytischen Haupttheil der menschlichen Wissenschaft eingehen. Der Verfasser aber geht unbedenklich zu der Erörterung fort, ob „das verlangte Merkmal der Wahrheit einer Vorstellung in dem „Bewuſstseyn der *Nothwendigkeit* gewisser Vorstellungen, zum „Beispiel der mathematischen“ enthalten seyn könne. So lange aber der Begriff der Nothwendigkeit nicht metaphysisch, auf synthetischem Wege, gefunden ist, kann an eine befriedigende Beantwortung dieser Frage gleichfalls nicht gedacht werden. Der Verfasser meint freilich, „auch diese Nothwendigkeit lasse sich „als etwas bloſs Subjectives denken; das heiſst, wir können uns „vorstellen, daſs gewisse Vorstellungen zur Natur unsers Vor-„stellungsvermögens gehören, und deſswegen für uns eine innere, „aber bloſs psychologische“ (soll heiſsen: psychische) „Nothwen-

„digkeit haben. Wäre also unser Vorstellungsvermögen ein an„deres, so fiele eben damit auch jene Nothwendigkeit weg.“ Wahrscheinlich soll durch dieses Räsonnement der Gedanke der subjectiven Nothwendigkeit selbst als problematisch, d. h. dem Zweifel unterworfen, dargestellt werden; denn wenn das Vorstellungsvermögen selbst nur als zufällig ein solches gesetzt wird, so ist auch jene Nothwendigkeit, oder Natur desselben aufgehoben. Es ist aber leicht, zu sehen, dafs diefs eine wüste, von aller inneren Wahrnehmung, sowie von allem metaphysischen Grunde entblöfste Annahme ist. Ohne metaphysischen Grund und Boden, und ohne gesetzmäfsige, einheitliche Selbstwahrnehmung des ganzen Geistes, ist alles Gerede über Nothwendigkeit und Wahrheit eitel und nutzlos; und das Berufen auf des *Protagoras* Anmafsung und die *platonische* Unhöflichkeit (S. 73 f.) ist ganz müfsig. Ein Geist, der in irgend einem Gebiet Wahrheit ergriffen hat, wird durch alles dieses planlose Hinundherdenken nicht gestört. So mag wohl Jemand, der nicht Mathematiker ist, 111
behaupten, der Inhalt der mathematischen Vorstellungen lasse sich als etwas blofs Subjectives denken; der Mathematiker aber weifs, und ist defs an dem Inhalte seiner Erkenntnifs selbst inne, dafs alle mathematische Erkenntnifs, als ewige Wahrheit, von seiner Subjectivität unabhangig ist, ja er geräth überall auf Anerkenntnisse der Vernunft, die seiner Subjectivität, oder der Natur seines Vorstellungsvermögens garnicht angemessen sind; so überall, wo der Gedanke der Unendlichkeit vorkommt, z. B. incommensurable Verhältnisse, unendlichlange Parallellinien, unendliche Theilbarkeit und unendliche Wiederholbarkeit des Endlichen, unendlichviele Einwindungen einer Spirallinie von einem bestimmten Punkte an mit unendlicher oder auch mit endlicher Länge; welche Wahrheiten von keiner Vorstellung, wohl aber von dem Gedanken der Vernunft erreicht werden. Wir wissen wohl, dafs der Verfasser, wie *Reinhold*, das Wort: Vorstellung, in dem allgemeinen Sinne nimmt, dafs es *Gedanken* oder *Schauung* gleich gilt, und daher auch selbst von dem Denken des bedingt und unbedingt Unendlichen, ja von dem Gedanken: Gott, gebraucht wird. Aber abgesehen davon, dafs dieser Wortgebrauch nicht gerechtfertigt werden kann, da *vor* und *stellen* auf subjective und objective Endlichkeit hinweist, und eben defshalb verwirrend ist, gilt unsere Bemerkung auch dann noch; weil wenn der Vernunftgedanke des Unendlichen gleich auch als eine Vorstellung betrachtet wird, dennoch anerkannt werden mufs, dafs diese Vorstellung vom Verstande und von der schematisirenden Phantasie nicht vollzogen werden kann, also die Behauptung der objectiven Wahrheit dennoch die subjective Vor-

stellbarkeit gänzlich überschreitet. — Jene Behauptung aber, daſs die Einsicht in die Wahrheit zugleich mit der Einsicht in die Nothwendigkeit, d. h. in die innere, selbständige, einsige Wesenheit, gegeben und dadurch bedingt seye, kommt auf jene Erklärung zurück, daſs die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Gedankens, oder des Schaunisses, mit dem gedachten oder geschauten Gegenstande bestehe; denn eben die Einsicht in die sachliche, von aller Subjectivität reine und unabhangige Nothwendigkeit des Gegenstandes, wodurch der erkennende Geist sich über seine Endlichkeit erhebt, von sich selbst los eben zur Wahrheit kommt, ist das Kennzeichen oder Kriterion, daſs der Gedanke seinem Inhalte nach Wahrheit seye, das ist mit dem Gegenstande identisch seye. Ist solche Einsicht, die sich von aller Subjectivität unabhangig weiſs, möglich, so ist Wahrheit, das ist wesenhafte Erkenntniſs, möglich, auſserdem nicht. Doch davon im Folgenden ein Mehres. — Nimmt man dagegen, ohne Grund und Rechtfertigung, alle Nothwendigkeit im Denken als bloſs endlich-subjectiv an, so kann man allerdings auf den Ein-
112 fall kommen, der hier (S. 74) so ausgedrückt ist: daſs „die Vernunft, die den Menschen einer Vorstellung von Wahrheit fähig „macht, nur als ein besonderes, zur menschlichen Natur gehö„rendes Vorstellungsvermögen in Betracht kommt, und aus die„sem Grunde nicht mehr Autorität hat, als die thierische Sinn„lichkeit;“ worein, wie der Verfasser sagt, auch der Skepticismus auf seiner höchsten Höhe zusammenstimme. — Aus solchem mit sich selbst streitigen Hinundherdenken wird der endliche Geist nur frei, wenn er sich über den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven erhebt, welches nur möglich ist, wenn er zu dem Grundgedanken: *Gott*, oder: *Wesen*, gelangt, welchen Gedanken ich die *Wesenschauung* nenne; wo dann auch der besagte Gegensatz, sowie der darauf beruhende des Schauenden, des Geschauten und des Schaunisses, oder: des Denkenden, des Gedachten und des Gedanken, oder: des Vorstellenden, Vorgestellten und der Vorstellung, — besser: des Vorstellnisses, — als ein hinsichts Gottes bloſs innerer eingesehen, und dann auch, bei gehörig weit und tief fortgesetzter Entwickelung der Wissenschaft, begriffen wird, daſs und inwiefern ein Aehnliches auch durch Gott für den endlichen Geist seye, und möglich seye, daſs auch er sachliche Wahrheit erkenne in und durch den Gedanken: Gott; es wird dann, wenn die synthetische Wisenschaft bis zur Erkenntniſs der Weltbeschränkung fortgebildet ist, ebenfalls erkannt, daſs und inwiefern und warum der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven für den endlichen Geist ein trennender, die Wahrheit verdunkelnder ist, während derselbe in dem unend-

lichen Selbsterkennen Gottes nur eine bejahende Form der Wahrheit und der Erkenntnifs ist.

Nachdem auf solche Weise der Verfasser die Möglichkeit einer objectiven Wahrheit, die an der Vorstellung oder dem Denken selbst gewifs wäre, als zweifelhaft dargestellt, setzt er zwar hinzu: „Die Religion hat sich vor diesen Skepticis„mus eben nicht zu fürchten, denn er ist den meisten Menschen „kaum verständlich.“ Ist denn aber *Religion* selbst in bedeutender Entwickelung in einem Bewufstseyn möglich, welches so oberflächliche Gedanken nicht einmal auffassen kann? Freilich ist solches Räsonnement den religiösen Ahnungen der meisten Menschen, die am Geiste unmündig sind, weder nöthig noch gefährlich. Wenn sie nun aber zur Besinnung kommen diese Ahnenden, und dazu sind sie doch als Menschen, als vernünftige Geister, fähig und bestimmt: — dann werden ihnen freilich nicht nur diese, sondern noch weit tiefere und verwickeltere Schwierigkeiten begegnen, — sie verlangen dann nach Erkenntnifs, nach Wissen, von Gott, und ihrem Verhältnifs zu Gott, — mit der Genügsamkeit des ahnenden Glaubens ist es am Ende.

Der Verfasser erklärt zum Schlufs, dafs er diesen Skepticismus „nicht habe übersehen gedurft, weil er uns zur Entwickelung 113
des allgemeinsten Begriffes vom Glauben hinführe, woran, wie in einer Note (S. 146 f.) noch besonders erörtert wird, vieles gelegen seye, und wovon noch immer übrig geblieben, klar auseinanderzusetzen, dafs der Glaube an die Vernunft ein Element des Wissens selbst ist; in welchem Vernunftglauben (S. 147) sich unsre ganze geistige Natur zu der Vernunft selbst wende, und sich an ihr festhalte *).“ — Hatte der Verfasser diese Absicht, so hätte er auch den Skepticismus über das Gefühlsvermögen ebenso sorgfältig darstellen sollen, als den über das Vorstellungsvermögen; um so mehr, da der Verfasser selbst (z. B. S. 77) auch die Gefühle als „Ursachen eines thörichten Glaubens“ anerkennt.

Anstatt nun sofort rein und bejahend zu erklären, was er unter dem wahren Glauben verstehe, springt der Verfasser gleich

*) Beiläufig: diese Vernunft, an die sich unsre ganze geistige Natur wendet, u. s. w., ist sie wir selbst, oder etwas aufser und über uns, das nur in uns hereinwirkt, sich nur in uns offenbart? Wenn wir selbst, so hat der Inhalt dieses Glaubens nur endliche subjective Gültigkeit; wenn aufser und über uns selbst, wie kommen wir nur dazu, selbige zu denken, wie kommt sie zu uns herein, und wir zu ihr hinaus und hinauf? — Der Verfasser und *Jacobi* verbieten ihren Gegnern alle bildlichen Ausdrücke, als Äufserungen der schwärmerischen Einbildungskraft; sie selbst aber machen von selbigen einen steten unbefugten Gebrauch. Was können Ausdrücke, wie: sich zu der Vernunft wenden, an ihr halten u. dergl. zu Erlangung der klaren Einsicht gewähren? —

zu der Betrachtung „des Wahn- und Aberglaubens" über, — welche doch nur verstanden werden können, wenn man schon einsieht, was der *Glaube* selbst ist. „Aller Wahn- und Aber„glaube entspringt aus täuschenden Vorstellungen. Der Aber„gläubische hängt fest an gewissen Vorstellungen, denen er *ver„trauet.* Aber auch der Vernünftige muſs an gewissen Vorstel„lungen festhängen und ihnen vertrauen, wenn er sich nicht ei„nem unbedingten Skepticismus ergeben will." Allerdings ist kein Wahn- und Aberglaube ohne taüschende Vorstellungen, deſshalb entspringt er aber nicht allein oder vorzüglich aus selbigen; so wenig, daſs oft umgekehrt durch den Wahn- und Aberglauben taüschende Vorstellungen veranlaſst werden. Der Verfasser hat aber verschwiegen, daſs auch kein Wahn- und Aberglaube ohne taüschende Gefühle ist, ja er scheint dieſs stillschweigend leugnen zu wollen, durch die Behauptung, daſs aller Wahn- und Aberglaube aus taüschenden Vorstellungen entspringe. Sodann ist der Zustand der vernünftigen Ueberzeugung sehr ungenügend und misbildlich beschrieben als „ein Festhängen an Vorstellungen." Vielmehr ist dessen Grundwesenheit die unbedingte Erkenntniſs, und ursprünglich die unbedingte Erkenntniſs Gottes, an der er selbst nicht, als an etwas Aüſserem, festhängt, sondern die ganz wesenlich mit ihm vereint ist, ihn ganz durchdringt, erleuchtet, erwärmt, zum göttlichen Wollen und Leben weckt und mitbekräftigt. Endlich ist die Ueberzeugung sowohl
114 als der Skepticismus garnicht Sache des Willens sondern des Erkenntniſsvermögens; und Der ist nicht als ein vernünftiger Denker zu achten, der dem Skepticismus seinen Willen, als solchen, entgegensetzt. Der Zweifel kommt oft ohne und wider Willen, sowie auch wider das Gefühl. „Wer räsonnirt", heiſst es ferner, „indem er von einem Urtheile zum andern fortschrei„tet, hängt fest an den Voraussetzungen, die den Schlüssen zum „Grunde liegen. Diese Voraussetzungen sind aber Verkettungen „von intellectuellen Vorstellungen oder Begriffen, denen man also „vertrauen muſs, um durch Schlüsse überzeugt zu werden." Zuförderst hätte der Verfasser dieses sogenannte Vertrauen höher hinauf verfolgen müssen, als bis zu den *Verkettungen* von intellectuellen Vorstellungen und Begriffen; denn diese Verkettungen müssen selbst in Form der Urtheile, und wenn sie in ihrem Grunde gedacht werden sollen, in Form des Schlusses gedacht werden; das „Vertrauen" könnte sich also nur *dem* Gedanken zuwenden, der allen Begriffen, Urtheilen, Schlüssen, allen endlichen Gedanken und deren „Verkettungen" zum Grunde liegt, das ist dem Gedanken: *Gott* als das absolute *Wesen.* Es wird hier aber vom Verfasser das Wort *Vertrauen* sprachwidrig und sach-

widrig angewandt, denn um *überzeugt* zu werden mufs der vernünftige Denker den Inhalt seiner Ueberzeugung *erkennen*, *wissen*, als wahr *einsehen*, und dann findet theoretisch und speculativ weder Vertrauen noch Mistrauen statt. Man mag wohl in dem Sinne, wozu diefs Fremdwort *räsonniren*, *Räsonnement* herabgebracht worden, sagen, dafs jemand räsonnirt, der seinen Gedanken blofs vertrauet, aber zur Vernunft ist er nicht gekommen, wenn er zu wissen wähnt, indem er blofs vertrauet. — Umgekehrt wahre, reine, selbständige Einsicht ist eine unerläfsliche Mitbedingnifs alles Vertrauens, auch jedes praktischen sich darauf Verlassens. Der Verfasser bemerkt richtig, dafs „jeder Mensch den Vorstel„lungen traue, die unmittelbar aus sinnlichen Wahrnehmungen „entspringen“, aber auch dieses Vertrauen beruht auf der rein theoretischen, wenn auch unbewufsten, Annahme, dafs diese Wahrnehmungen eben wahr seyen, dafs man in ihnen die Aufsendinge selbst wisse und erkenne, wie sie an sich sind. „Aber“, fährt der Verfasser fort, „wie leicht der Mensch auch den Vor„stellungen vertrauet, die Erzeugnisse der Einbildungskraft „sind, zeigt sich besonders in der Geschichte der Religionen. „Mit der Einbildungskraft hat die Vernunft unaufhörlich zu käm„pfen, wenn sie den Aberglauben aus der Religion verscheuchen „will.“ Das Ersterwähnte tritt besonders dann hervor, wenn die Einbildungskraft im Dienste der ungeduldigen, drängenden, unbefugt anmafsenden, subjectiven Gefühle und Bedürfnisse arbeitet. Dann ist der Hauptquell des Aberglaubens überhaupt nicht in der Einbildungskraft, sondern vielmehr ursprünglicher in unbefugten, irrigen Voraussetzungen, die über und vor aller Einbildungskraft 115
liegen, und die ihren subjectiven Grund und Anhalt in subjectiven Gefühlen, in allerlei Bedürfnissen des Herzens haben; und es ist vielmehr ein Grundzug des Aberglaubens: die Ueberzeugung nicht nach der Einsicht selbst, rein theoretisch, sondern von aufsen nach Gefühlen, Neigungen und Bedürfnissen zu bestimmen; statt dafs vielmehr jene Gefühle und Neigungen unter die Erziehung und Zucht vernünftiger Erkenntnifs genommen werden sollten. Und gerade diefs ist der Hauptgrund, wefshalb diese Kritik der *Bouterwek*’schen Ideen erscheint, dafs der Verfasser, statt jenen Grund oder Abgrund des Aberglaubens und Wahnglaubens durch wissenschaftliche Erkenntnifs zu verschliefsen, wie er es allerdings beabsichtigt, vielmehr demselben wissenschaftwidrig, und seiner eignen Absicht zuwider, einen neuen Halt zu geben bestrebt ist.

„Aber“, ruft der Verfasser zunächst aus, „wenn der Mensch „seiner eignen Vernunft nicht mehr trauet, was wird dann aus „allem menschlichen Wissen?“ — Dann, antworte ich, wird es

möglich, dafs im Menschen ein göttliches Wissen wirklich werde; denn dann eröffnet sich dem Menschen erst die Möglichkeit zu der Grunderkenntnifs: Gott, zu gelangen; eben gerade dann, wenn er die Vernunft selbst, das ist, Gott selbst als die Vernunft, erkennen lernt, mithin nicht mehr der Vernunft, als *seiner* Vernunft, vertraut, sondern Gotte selbst als der Vernunft, die sich ihm in der unbedingten Erkenntnifs: Gott, in aller darin bedingten Erkenntnifs, aber erst dann offenbart, wenn und sofern er einsieht, dafs sein endliches Erkennen, von der Endlichkeit unabhangig und abgesehen, mit Gottes unendlichem Erkennen übereinstimmt. Nur wenn er Diefs einsieht, erkennt er auch die Befugnifs an, zu behaupten, dafs auch er, im Endlichen, die sich selbst erkennende Vernunft seye.

Nun fragt der Verfasser: „Was ist nun dieses zur Natur des „menschlichen Geistes gehörige Vertrauen, ohne welches kein „Irrthum, aber auch keine vernünftige Ueberzeugung Statt findet, „und das sogar den Zweifel insofern begleitet, als auch der „Zweifler seine Zweifelsgründe nicht bezweifelt?“ Anstatt dafs das Geringste zur Beantwortung dieser Frage vom Verfasser beigebracht würde, wird blofs bemerkt, dafs es im Deutschen *Glaube* genannt werde. „Dafs hier von keiner moralischen Bedeutung „des Wortes *Vertrauen* die Rede ist, fällt ins Auge. Daher „nennt sich das theoretische Vertrauen im Deutschen mit einem „besondern Worte *Glaube.*“ Allerdings nennt man ein jedes Fürwahrhalten, als solches, wenn und sofern blofs der subjective Zustand der Ueberzeugtheit benannt werden soll, auch *Glaube.* Aber das Wort *Glaube* hat auch noch ganz andre Bedeutungen, wie schon aus den Rednissen: *Treu* und *Glaube*, hervorgeht, wo das Wort seinem Ursprunge nach als *Geloben* und *Gelöbnifs* ver-
116 standen wird; denn ursprünglich heifst *Glaube*, vom einfachen *loben* abstammend, öffentlich, Beifall gebend, aussagen *(profiteri, confiteri)*. Ferner ist zu bemerken, was auch der Verfasser (S. 77) selbst bemerkt, dafs das Wort: *glauben*, alsbald nicht mehr angewandt wird, wenn und sofern der Inhalt des Glaubens *gewufst*, das ist, *erkannt* und *eingesehen* wird. Daher sagt man ganz richtig: ich *weifs* es nicht aber ich *glaube* es wohl; niemals aber: ich *glaube* es nicht, aber ich *weifs* es wohl; nicht einmal: ich *weifs* es, aber ich *glaube* es auch. Denn, was man *weifs*, bedarf man nicht zu *glauben*. Man bemerke, dafs hier vom Sprachgebrauche des deutschen Volkes die Rede ist, nicht aber von den besonderen Bedeutungen, worin das Wort: *Glaube* in der christlichen Kirchenlehre angewandt wird.

Der Verfasser unternimmt nun, „die Frage, was *Glaube überhaupt* ist, rein theoretisch“ zu beantworten. „*Glaube überhaupt*

„ist ein Geisteszustand, in welchem der Zweifel oder das Schwan-„ken zwischen dem, was man für wahr oder für nicht wahr hal-„ten kann, entweder ganz niedergeschlagen oder wenigstens zum „Theil aufgehoben wird durch die Anhänglichkeit des Geistes an „eine bestimmte Vorstellung." Aber der Glaube, als solcher hat mit dem Zweifel gar nichts zu thun, er entsteht auch nicht nothwendig erst durch Niederschlagung des Zweifels; dem Glaubigen ist oft noch nie ein Zweifel beigefallen. Und welche Unbestimmtheit ist in dem blofs bildlichen Worte: Anhänglichkeit. Wie viel besser ist nicht die biblische Erklärung: „„„der Glaube ist eine „„„gewisse Zuversicht defs, das man hoffet, und nicht zweifelt „„„an dem, das man nicht siehet""" *); und schon die *Kantische*: der Glaube ist ein Fürwahrhalten aus subjectiv zureichenden, objectiv aber unzureichenden Gründen **). „So mancherlei Ursa-„chen", fährt sogleich der Verfasser fort, „diese Anhänglichkeit „haben kann, so mancherlei Arten des Glaubens giebt es. Oft „ist die blofse Intensität einer Vorstellung zum Glauben hinrei-„chend. Alles, was einer Vorstellung eine gewisse Intensität „geben kann, schlägt unter gewissen Umständen auch den ver-„nünftigsten Zweifel nieder. So zweifelt zuweilen ein Verlieb-„ter, weil er verliebt ist, nicht an der Treue seiner Geliebten, „deren Treulosigkeit ihm sogleich einleuchten würde, wenn er „nicht verliebt wäre. Alle Gefühle, alle Triebe, alle Leiden-„schaften, alle Hoffnungen und Wünsche können Ursachen eines „thörichten Glaubens werden. Die Geschichte der Religionen „liefert zur Bestätigung dieser psychologischen Wahrheit Bei-„spiele in Menge. Es fragt sich also weiter, unter welchen Ver-„hältnissen ein Glaube *vernünftig* genannt werden darf." Allerdings, wenn das Wort *Glaube* so allgemein verstanden wird, dafs 117
es Wahrheit und Irrthum zugleich umfafst, entsteht die Frage: welcher Glaube ist vernünftig; auch: inwiefern ist es vernünftig, zu glauben. Zuerst aber mufs man wissen, was der vernünftige Glaube an und in sich selbst ist, nicht aber zuerst: *unter welchen Verhältnissen* ein Glaube vernünftig seye. An sich aber ist das Wort: *Glaube* nur vom *befugten Fürwahrhalten* zu brauchen; damit es, sowie Erkennen und Wissen den Wahn und den Irrthum ausschliefse. Dann mag vom Aber- und Wahnglauben, auch ebenso wie vom Wahnwissen und Wahnwitz, und vom Aberwitz geredet werden. Um diese Frage zu beantworten, heifst es weiter, „werde der richtige Begriff von Vernunft vorausgesetzt, aber um sich diesen zu machen, „müssen wir erst den allgemeinen,

*) Ebräer 11, 1.

**) Kritik d. rein. V., S. 625 ff. Vom Meinen, Wissen und Glauben. Krit. d. Urtheilskraft, 456 ff.

„bloſs psychologischen Begriff vom Glauben noch einige Schritte „weiter verfolgen.“ Warum man das *müsse*, und was es dazu nutzen könne, den Begriff der Vernunft erkennen zu lernen ist aber nicht abzusehen. Der Verfasser fährt nun also fort: —

„Was man *weiſs*, wird oft gesagt, hat man nicht nöthig zu „glauben; und indem man sich so ausdrückt, stellt man die Wis„senschaft über den Glauben. Der auf diese Art der Wissen„schaft untergeordnete Glaube ist dann allerdings nur ein *mangelhaftes Wissen* oder eine aus unbezweifelbaren Erkenntniſsgrün„den abgeleitete *Vermuthung*.“ Hiebei ist zu bemerken, daſs eine Vermuthung nie Glaube genannt wird, noch dem Geiste der deutschen Sprache gemäſs genannt werden darf; denn inwiefern man bloſs *vermuthet* oder *meinet*, *glaubt* man noch nicht; und sofern man *weiſs*, *glaubt* man nicht mehr *bloſs*, weil man es bis zum Wissen gebracht hat. Denn Vermuthung hebt, wie auch der Verfasser sogleich bemerkt, den Zweifel nicht auf, aber der Glaube zweifelt nicht. Daher können wir auch den beigefügten Satz nicht zugeben: „alle *Wahrscheinlichkeit* liegt im Gebiete dieses „Glaubens“, denn wo noch erst Wahrscheinlichkeit ist, wendet der Deutsche das Wort *Glauben* durchaus nicht an, sondern eben nur *scheinen*, *wahr scheinen*. Sodann folgt auch aus der angeführten Redensart im Allgemeinen garnicht, daſs in Ansehung des Menschen *seine* Wissenschaft *über* seinen Glauben gesetzt werde. Von Gott selbst freilich kann im Allgemeinen nicht gesagt werden, daſs Gott glaube, Glauben habe, sondern nur: daſs Gott wisse, unbedingt und unendlich erkenne *). Mithin ist das Glauben, und der Glaube in dem hier erklärten Sinne bloſs eine Eigenschaft des endlichen Geistes, *als* endlichen Geistes; in ihm bestehn *endliche* Wissenschaft und Glaube zusammen, und zwar allerdings beruht sein Glauben in Wissen, und ist allemal ein unvollendetes Wissen; aber in Gott besteht bloſs das unendliche Wissen, oder, im unendlichen und unbedingten Sinne dieses Wortes: die Wissenschaft, als Ein unendliches, unbedingt organisches Ganze des Wissens. Daraus ist allerdings zu ersehen, daſs Glaube, „im theoretischen Verstande“, als wovon der Verfasser hier lediglich zu sprechen bekennt, (S. 76, Z. 6), allemal
118 unter dem Wissen, als solchem steht, weil er ein vermöge der Endlichkeit, oder auch zum Theil und in untergeordneter Hinsicht, wegen der Unreife des menschlichen Geistes, noch unvollendetes Wissen ist; indem von Allem, was auch immer der Mensch *glauben* mag, sofern es wahr ist, gilt, daſs Gott ebendasselbe

*) Zwar kann in besonderer Beziehung, mit tiefem Sinne, auch von Gott der Glaube ausgesagt werden; aber Dieſs deutlich zu erklären, würde zu weit führen, und doch dem Misverstandenwerden kaum entgehen.

wisse. Auch folgt, dafs der Mensch überall das Wissen, sofern es ihm erlangbar ist, als Geisteszustand betrachtet, über das Glauben setzen müsse; es folgt aber auch, dafs es für den endlichen Geist in die unendliche Zeit hinaus, seiner Endlichkeit wegen, ein unendliches Gebiet des Glaubens geben müsse, dafs also, gegenstandlich betrachtet, für ihn Wissen und Glauben miteinander, und in einer Hinsicht auch nebeneinander bestehn. Das ganze Gebiet des Glaubens ist, wie weiter unten (531 — 533, 735, 563 und an a. O.) bestimmter gezeigt werden soll, das Erkennen des Besonderen und Einselnen im Ganzen und Allgemeinen, sofern nehmlich das Besondere und Einselne dem Ganzen und Allgemeinen als richtig ein- und untergeordnet eingesehen und insofern durch das Ganze und Allgemeine erkannt wird, auch ohne dafs es selbst in seiner Einselheit und Besonderheit und ohne dafs alle Mittelglieder seiner Unterordnung unmittelbar selbst geschaut oder eingesehen werden. So, wenn ich Gott weifs und erkenne, und wenn ich ferner zu der Anerkenntnifs gekommen bin, dafs alles Endliche, was da ist und lebet, in, unter und durch Gott ist und lebet, und sodann das ganze Gebiet meiner individuellen sinnlich begründeten Erkenntnifs des Endlichen, individuell Lebendigen, mich selbst mit eingeschlossen, richtig dem Gedanken: Gott, ein- und unterordne, so glaube ich *dann* unbedingt, nicht Gott, denn ich *erkenne*, ich *weifs* Gott, sondern *an* Gott (*credo in Deum*, *quia Deum cognosco*), ich bin überzeugt, ja von Seiten Gottes weifs ich, dafs alles Individuelle des Lebens auf Erden, auch mein Leben, alle meine Lebenaüfserungen und Schicksale, unter Gottes Vorsehung und Leitung stehen, wenn ich gleich mich bescheiden mufs, dafs ich, da ich endlich bin, Gottes individuellen Rathschlufs und individuelles Wirken in Ansehung des unendlichen Weltganzen, und in Ansehung meiner selbst nie erkennen, geschweige durchschauen werde. Oder, um es an einem andern Beispiele in einem untergeordneten Erkenntnifsgebiete zu erlaütern, wenn ich es weifs, dafs die Natur in Raum und Zeit und Kraft in ihrer Art unendlich und ewig ist, und in ihr alles Endliche *zunächst* in und durch die Natur gebildet ist, so *glaube* ich, dafs diefs auch in Ansehung dieser Erde, oder meines Leibes statt findet, ob ich schon eine individuelle Anschauung, oder unmittelbare sinnlich individuelle Erkenntnifs dieses Verhältnisses niemals haben kann.

Ich behaupte daher, dafs der Glaube selbst, sofern er vollendet ist, und Vertrauen verdient, ein Wissen ist, dem zu seiner Vollendung als Wissen nur die unmittelbare, selbwesenliche Erkenntnifs des Besonderen und Einselnen selbst und des Verhältnisses mangelt, worin das Besondere und Einselne zu dem Gan-

119 zen und Allgemeinen steht. Sowie aber das unvollendete Wissen sich zum Ahnen verhält, so verhält sich auch das vollendete Glauben, das ist das wissende Glauben zum ahnenden Glauben. Diese Wortbestimmnisse stimmen auch mit jenem christlichen Worte überein: „„„selig sind die nicht sehen, und doch glau„„„ben"" *), das heifst, die individuellen Verhältnisse des Endlichen und Individuellen zu Gott und Gottes Weltregierung nicht erkennen, nicht unmittelbar schauen und doch glauben. Nur über den unvollendeten Glauben der statt auf Wissen, vielmehr blofs auf ein mit einem Wissen verwechseltes Ahnen oder auch Meinen sich gründet, ist Wissenschaft unbedingt erhaben. Auch *Kant's* Erklärung des Glaubens, als eines Fürwahrhaltens oder einer Ueberzeugung aus subjectiv zureichenden, objectiv aber unzureichenden Gründen ist nicht genügend, weil sie nur auf den ahnenden und meinenden, nicht aber auf den vollendeten Glauben pafst, der auf einem Wissen beruht; und weil zuletzt auch alle *subjectiven* Ueberzeugungsgründe auf der Gewifsheit, auf dem ersichtlichen (evidenten) Wissen: Ich, beruhen. Dennoch behauptet der Verfasser: „Aber ohne Glauben überhaupt ist auch kein „Erkennen und Wissen denkbar. Denn um auch nur sich vorstellen „zu können, dafs man etwas wisse, mufs man irgend einer Vor„stellung unbedingt vertrauen." Vielmehr, der Geisteszustand des Wissens ist weder ein Glauben noch ein Vertrauen, und um sich vorzustellen, dafs man etwas wisse, mufs man eben Etwas wissen, da ein leeres Wissen ungedenklich ist. Soll aber diese Behauptung soviel heifsen: um *sich* ein Wissen zuzuschreiben, mufs man vertrauen, dafs man sich selbst wisse, so ist wieder der Ausdruck des Vertrauens ganz leer und unnütz, da Jeder ohne Weiteres finden wird, dafs er *sich* wisse und dadurch vermittelt auch Besonderes von sich und über sich wisse; bei welchem unmittelbar ersichtlichen, defshalb aber nicht an sich unvermittelten Selbstwissen, Selbstbewufstseyn oder Selbsterkennen Vertrauen und Glaube weder an sich vorkommt, noch die Rede davon seyn kann. Es würde lächerlich seyn, zu sagen, Wer Selbstbewufstseyn habe, der *wisse* es eigentlich nicht, sondern er *glaube* es nur, und vertraue auf sich, dafs er Sich wohl wissen könne; — denn wie will er Sich vertrauen, Sich etwas zutrauen, wenn er Sich nicht einmal weifs. — Um überhaupt irgend vorstellen zu können, mufs man bereits etwas *wissen*, worauf man denn ebendefshalb, und nur weil und sofern man es *weifs*, auch *daran* glaubt, das ist sein Vertrauen hingiebt, oder wie man
120 sagt, ihm sein Vertrauen *schenkt*, oder, ihm Glauben *beimifst.*

*) Ev. Joh. 20, 29; I Petri 1, 8. „„„Wir wandeln im Glauben und nicht im „„„Schauen""", 2 Cor. 5, 7.

In dem vorwissenschaftlichen Bewuſstseyn ist dieſs unmittelbar Gewisse, das der Mensch ohne Weiteres weiſs, und wovon er sieht, daſs er daran nicht einmal zweifeln kann, sein ungetheiltes ganzes Wissen: *Ich*; das ist, nicht bloſs das Wissen: ich bin, ich denke, ich fühle, ich will, sondern der ganze ungetheilte, alles Dieſs an, in und unter sich begreifende Gedanke: Ich. Diesem ungetheilten, ganzen Selbstbewuſstseyn, diesem Wissen, traut er auch unbedingt im Leben; ja an dieses sein Selbstwissen will der noch nicht wissenschaftlich durchgebildete Geist nicht nur alles andre Wissen anknüpfen, sondern er verfällt, aus Mangel an Achtsamkeit, sogar in den Wahn, daſs dieses sein Wissen um sich selbst, und dieses Vertrauen auf dessen Gewiſsheit für ihn die sachliche, nicht bloſs die subjective untere Grundlage alles seines Erkennens, Glaubens und Vertrauens sey, so daſs er dann sogar mit unserem Verfasser behauptet, „das Selbstbewuſst-„seyn seye für den Menschen der letzte Grund aller Gründe" (485, 538, 307), und „daſs die (endliche) Vernunft bei der Ueberzeugung von dem Absoluten als dem Urwirklichen sich immer nur selbst anschaut" (247).

Dieſs ist der Standort, auf welchem wir auch unsern Verfasser treffen, über welchen er sich nicht erhebt, und worauf er meint, daſs jeder Mensch stehen bleiben müsse. Ja er nennt den sich selbst in seiner Endlichkeit erkennenden Geist sogar „die sich selbst erkennende Vernunft." Daher eben muſs behauptet werden, daſs des Verfassers ganzes „Räsonnement" auf dem Standorte des gebildeten vorwissenschaftlichen Bewuſstseyns sich hält; indem der Verfasser in dem Wahne befangen ist, daſs diese Stufe des gebildeten Bewuſstseyns überhaupt die dem Menschen erreichbare höchste ist; daſs also auch der Mensch nicht frei von seiner Subjectivität, nicht frei von sich sofern er *endlich* ist, Gott zu erkennen vermöge. Da doch vielmehr umgekehrt die endliche Vernunft sich selbst erst erkennt, wenn sie sich als in der unbedingten Vernunft selbst, das ist, als in Gott, enthalten, und als durch Gott verursacht und bestimmt erkennt, indem sich der endliche Geist erst in Gott und durch Gott selbst annimmt, versteht, und begreift. Das aber eben ist des Verfassers Grundvorurtheil: „daſs der endliche Geist eigentlich im Ab-„soluten nichts begreifen, also auch eigentlich insofern nichts „wissen könne" (S. 200 B. hier 394 f., vergl. 377, 397). Aber die sich selbst erkennende Vernunft, die sich ohne den Gedanken: Gott, im Wesenlichen, und zwar vollständig, zu erkennen meint, wäre zu vergleichen der Selbsterkenntniſs ihres Leibes durch das Auge eben dieses Leibes, ohne Licht von auſsen und 121
oben; denn sowie der Leib nur erkannt werden kann als in der

Natur und durch die höheren Kräfte der Natur und zuhöchst Gottes, die ihn beleben und bilden, also auch der Geist als in der Vernunft und durch die höheren Kräfte der Vernunft und zuhöchst Gottes. Sowie des Leibes Auge sich selbst und den ganzen Leib nicht sehn kann ausser im höhern Lichte, also vermag auch des Geistes Erkenntnissvermögen sich selbst und den Geist nur zu erkennen im Lichte der Gotteserkenntniss.

Hier setzt nun der Verfasser, unbefugt dogmatisch behauptend, weiter hinzu: „Da nun, wie wir gesehen haben, keine „Vorstellung, als solche, Glauben verdient, so muss dasjenige, „was uns vernünftigerweise bestimmen kann, einer Vorstellung „zu trauen, ausserhalb der blossen Vorstellungen liegen." Diess aber haben wir nicht gesehen, der Verfasser hat es nicht gezeigt, sondern es bloss als eine Meinung angeführt. Aber eben diess ist das alle Wissenschaft vom Geiste abhaltende Grundvorurtheil, „dass keine Vorstellung, als solche, Glauben verdient." Denn es ist wohl zu merken, dass der Verfasser unter Vorstellung, nicht bloss den Gedanken irgend eines endlichen Inhalts, sondern überhaupt jeden Gedanken, auch den Gedanken des Absoluten, und Gottes, versteht. Obiger Satz ist ja aber auch nur der Ausdruck einer bestimmten „Vorstellung" über die Vorstellung; warum soll denn *diese* Vorstellung Glauben verdienen? Ebenso ist der Gedanke: *die sich selbst erkennende Vernunft*, eine Vorstellung, wie kann also auch diese Vorstellung Glauben verdienen? Um also obigen Satz zu behaupten, muss selbiger verworfen werden; woraus die Leerheit und Sinnlosigkeit desselben schon allein erhellet. — Entweder der Verfasser hat wirklich gesehen, dass keine Vorstellung Glauben verdiene, so misst er auch wirklich keiner Vorstellung Glauben bei, — denn Alles, dem Glauben beigemessen wird, ist als ein Gedanke, eine Vorstellung im Bewusstseyn; dann ist es unnütz und leer, von etwas zu reden, das uns bestimmen kann, einer Vorstellung zu trauen; oder er misst wirklich einigen Vorstellungen Glauben bei, so ist es nicht gegründet, dass er gezeigt, und sich überzeugt hat, dass keine Vorstellungen Glauben verdienen, dann ist er zu obiger angeblicher Folgerung nicht befugt. Das Beigesetzte „als solche" ist hier ohne Bedeutung, da es keine leere, gehaltlose Vorstellung giebt, wie denn auch nach dem Verfasser die Vorstellung ein Geisteszustand ist, worin etwas als etwas in uns gegenwärtig ist. Sollte aber gesagt werden, es solle desshalb die Vorstellung nicht leer seyn, sondern es werde nur behauptet, dass etwas Anderes ausser ihr uns bestimme, ihr zu vertrauen, so ist erstens auch diess wieder eine Vorstellung, der man nicht trauen kann, und zweitens wird dieser Gedanke schon dadurch aufgehoben,

dafs der Verfasser selbst zugesteht, dafs man nichts glauben könne, was nicht in die Vorstellung fällt, mithin das, was uns bestimmen könnte, einer Vorstellung zu trauen, selbst als eine Vorstellung in uns gegenwärtig seyn müfste, der man dann ebensowenig, wie angeblich *jeder* Vorstellung, trauen dürfte.

Eigentlich werden vom Verfasser zwei noch unterschiedene Behauptungen hier vermengt: erstens, dafs eine blofse Vorstellung, als solche, noch kein Erkennen oder Wissen sey; zweitens, dafs man sich daher auf keine Vorstellung verlassen, keiner Vor- 122
stellung trauen könne. Wir behaupten dagegen, dafs der menschliche Geist Gedanken, oder nach des Verfassers Sprachgebrauche, Vorstellungen habe, welche diese beiden Forderungen erfüllen; dafs zunächst der reine, ganze Gedanke: Ich, ein endlicher Gedanke dieser Art seye, der *beides* an sich habe, die Gewifsheit, oder dafs er ein Wissen seye, und dafs er Glauben verdiene, oder dafs man ihm unbedingt traue und sich auf ihn verlasse; dafs aber der Gedanke: Gott, als unendliches, unbedingtes *Wesen*, der Eine unbedingte unendliche Gedanke seye, der sowohl als an und in sich selbst gewifs unbedingt gewufst werde, als auch sich unbedingten Glauben und Vertrauen durch seine unbedingte Gewifsheit, auch für das ganze Gebiet alles Endlichen, verschaffe, auf den allein man sich unbedingt verlasse. *) Und zwar behaupten wir, dafs der Grundgedanke: Gott, nicht etwan blofs *auch* ein Gedanke eines Gegenstandes, unter mehren Gedanken mehrer Gegenstände seye, dem unbedingte unendliche Gewifsheit und Zuverlässigkeit zukomme; sondern dafs, wissenschaftlich gedacht und erkannt, der Gedanke: Gott, der Eine und einsige unbedingt und unendlich gewisse, und zuverlässige Gedanke, ja recht gefafst, überhaupt der Eine und einsige Gedanke seye, weil in diesem Gedanken Gott gewufst wird als das Eine selbe, ganze Wesen, woran, worin und wodurch alle besondere und in irgend einer Hinsicht endliche Wesen und Wesenheiten sind, ohne dafs defshalb irgend ein endliches Wesen oder irgend eine endliche Wesenheit für sich, oder alle zusammengedacht, Gott selbst, oder mit Gott identisch seyen, — das ist ohne diejenige Annahme, welche nach unserm Verfasser den Pantheismus ausmacht. Diese Einsicht in die Wesenheit des endlichen unmittelbar gewissen und zuverlässigen Gedankens:

*) Bereits *Aristoteles* sagt von den höchsten Principien und von dem Gedanken des ὄντως ον, dafs sie sich selbst Glauben verschaffen. Ἐστὶ γὰρ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα, τὰ μὴ δι' ἑτέρων, ἀλλὰ δι' ἀυτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν· ἀλλ' ἑκάστην τῶν ἀρχῶν, ἀυτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν. (Topic. I, 1).

Ich, und des unendlichen unbedingt gewissen und zuverlässigen Gedankens: Gott, und des wesenlichen Verhältnisses dieser beiden Gedanken zu einander ist das Hauptergebnifs des in subjectiver Hinsicht ersten subjectiv-analytischen Haupttheiles der menschlichen Wissenschaft *). Wenn der Verfasser, oder Wer immer, dagegen einwendet: das seyen auch nur zwei Vorstellungen, die als solche keinen Glauben verdienen, so wird erwiedert: dafs sie es nur damit versuchen mögen, aber in rechter wissenschaftlicher Art, *so* nehmlich, dafs sie beide Gedanken als reine ganze Gedanken, oder „Vorstellungen" zu Stande bringen; und unter dieser Bedingnifs wird behauptet, dafs sie dann finden werden, unsre Behauptung sey die wahre. Bevor aber auch dieser Versuch von denen, die diesen Einwand machen, angestellt wird, können sie zur Besinnung angeregt werden durch die Gegenfrage: woher denn *sie* es wissen, dafs der Gedanke: *Ich*, und der Gedanke: *Gott*, blofse Vorstellungen sind, die keinen Glauben *verdienen*? —

123 Die Behauptung unsers Verfassers aber, „dafs, was uns vernünftigerweise bestimmen könne, einer Vorstellung zu trauen, „aufserhalb der blofsen Vorstellungen liege", verdient noch an sich selbst beleuchtet zu werden. Freilich eine *blofse* Vorstellung, das ist, einen blofsen Gedanken, ohne dafs das ganze Vernunftwesen ihn dächte, so auch einen Gedanken ohne alles Empfinden und Wollen, giebt es ebensowenig, als es eine leere Vorstellung, einen leeren Gedanken giebt. Aber auch *die* Anerkenntnifs zeigt sich als Theilergebnifs jenes subjectiv-analytischen Theiles der Wissenschaft, dafs das Gedachte und Gewufste, eben um auch gedacht und gewufst zu werden, ein an sich selbst Wesenhaftes und Bestehendes seye, auch, dafs der ewige und zeitliche Sachgrund des Erkennens ursprünglich das erkennende Wesen selbst seye, sofern es vor und über der Gegenheit des Erkennens und Erkanntwerdens und der Erkenntnifs weset und ist: das ist, zuhöchst Gott selbst Sachgrund seines eignen Selbsterkennens, dann auch zugleich der Sachgrund der Wesenheit und der Daseynheit aller endlichen Wesen, und aller endlichen Geister, sowie des Erkennens, welches den endlichen Geistern zukommt, sowohl davon, dafs sie Gott, als auch davon, dafs sie sich dadurch vermittelt auch selbst erkennen. Ferner, dafs ebendaher das endliche Geistwesen, sofern es endlich ist und end-

*) Den Abrifs davon enthält eben der mehrerwähnte erste Theil des Abrisses des Systems der Philosophie (1825), [*sowie ausführliche, nach den Bedürfnissen und Schranken des jedesmaligen Lehrganges eigenthümlich ausgebildete Entwickelungen desselben die verschiedenen seitdem erschienenen Vorlesungen*].

licherweise an und in sich selbst ist, der nächste theilweise, untergeordnete, mitbestimmende Sachgrund seye seines endlichen Erkennens, sofern es sich selbst erkennt, und sofern es die durch Gott an ihm verursachte Erkenntniſs von Gott in sich aufnimmt; daſs aber an sich Gott der unbedingte Sachgrund des Erkennens auch aller endlichen Geistwesen seye, und zwar ohne daſs dabei der Wahn zugelassen werde, daſs Gott selbst, als das Eine, selbe, ganze Wesen und als individuell wollendes unendliches Wesen, das ist als Urwesen, auch der Sachgrund des Irrens der endlichen Geister werde. Aber von allen diesen Anerkenntnissen verschieden ist die Behauptung: daſs das, was dem Gedanken *als* Gedanken, oder der Vorstellung *als* Vorstellung, die Gewiſsheit ertheile und ihnen Glauben und Vertrauen verschaffe, eben *insofern* auſser dem Gedanken, auſser der Vorstellung seye. Vielmehr im Gegentheile bei jedem Erkennen, bei jedem Wissen, des Unendlichen und des Endlichen, des Unbedingten und des Bedingten, ist eben das, was des Erkennens Gewiſsheit *ist* und *ausmacht*, nicht bloſs, sie ihm verschafft, eben der Inhalt des Gedankens selbst, weil und sofern derselbe eben im Gedanken gegenwärtig, eben des Gedankens Inhalt ist; oder mit andern Worten, eben darin ist des Gedankens Gewiſsheit und Zuverlässigkeit, daſs das Gedachte oder Erkannte eben als der Sachgrund des Erkennens und der Erkenntniſs gedacht und erkannt, oder im Gedanken dem denkenden Wesen selbst gegenwärtig ist. *) Und dieſs gilt sowohl von dem unendlichen unbedingten Erkennen Gottes, worin Gott Sich selbst erkennt und weiſs, — das 124
ist, es gilt, daſs Gott Sich selbst weiſs indem Gott Sich selbst auch als den Sachgrund seines Sich selbst Erkennens weiſs; als auch von dem Erkennen jedes endlichen Geistes, worin es Gott und sich selbst erkennt, — daſs es Gott und untergeordneter, bedingter Weise auch sich selbst, zugleich weiſs als Sachgrund seines Erkennens. Das vom Verfasser angegebne unechte Merkmal und Kriterium der Wahrheit, der Glaube oder das Vertrauen in die eigne sich selbst erkennende Vernunft, kann nur dadurch zu der echten Kennwesenheit der Wahrheit erhoben werden, daſs der endliche Geist untergeordneter Weise, indem er sich selbst erkennt und weiſs, auch sich selbst zugleich erkennt und weiſs als untergeordneten, mitbestimmenden Sachgrund seines Erkennens und seiner Erkenntniſs. Daſs in Gottes Selbsterkenntniſs das Vertrauen und der Glaube an die eigne göttliche

*) „„Nam ut sciam me scire, necessario debeo prius," scire. Hinc patet, „„quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam etc."" *Spinoza* de emend. mentis, Opp. Vol. II p. 425 s.

Vernunft, als ein der göttlichen Selbsterkenntniſs Aüſseres, derselben Gewiſsheit ertheile, kann nicht gedacht werden, ohne die Unendlichkeit, Unbedingtheit, Selbgenugsamkeit des göttlichen Selbsterkennens als solchen aufzuheben. Wohl aber kann gedacht und gesagt werden: daſs Gott in seiner unbedingten, unendlichen, in ihr selbst gewissen Selbsterkenntniſs sich zugleich auch Selbst erkenne, als den Grund seines Selbsterkennens und seiner Selbsterkenntniſs; denn Gott ist von Allem, was Gott an und in sich Unterschiedenes ist, der Eine, selbe, ganze Grund. — Ist es nicht der Inhalt des Gedankens selbst, woran zugleich die Gewiſsheit ist, so ist auch im endlichen Geiste überhaupt keine Gewiſsheit da, — die erst alsobald eintritt, wenn der Inhalt selbst auch als Grund der Gewiſsheit gewuſst wird; — wenn eben das Licht, womit die Erkenntniſs selbst einleuchtet, an der Erkenntniſs ist; oder, reiner gesagt: wenn die Erkenntniſs selbst ihr Licht ist; oder ohne Bild: indem die Erkenntniſs eben als solche Erkenntniſs ist. Denn Erkenntniſs ist Wissen, dieses aber ist *selbst* Gewiſsheit, — auſserdem wäre es kein Wissen.

Statt jedoch die soeben von uns kritisch beleuchtete wichtige Behauptung weiter aufzuklären, schweift der Verfasser (S. 78 f.) wiederum in historisch-kritische desultorische, und polemische Excurse ab; wobei nur gelegentlich (S. 79) die wichtige Behauptung eingestreut wird: „Glaube ist also ein Element „des Wissens", weil man nehmlich bei jedem Wissen sich ohne den Glauben an die Vernunft „nicht behelfen könne." Wir haben uns bemüht, im Vorstehenden die Gründe unserer Ueberzeugung deutlich zu machen: *Daſs in keiner Hinsicht der Glaube ein Element des Wissens, wohl aber allgemein das Wissen das erstwesenliche Element jeden Glaubens seye.* Ganz richtig ist, was (S. 79) vom Rationalisten gesagt wird: „Der Rationalist,
125 „in der philosophischen, nicht theologischen Bedeutung des „Worts, trauet seinen Sinnen und den aus ihnen entspringenden „Vorstellungen nur unter der Bedingung, daſs die Vernunft als „ein von der Sinnlichkeit ursprünglich verschiedenes Erkenntniſs„vermögen die Aussagen der Sinne bestätigt. Aus der Vernunft „als einer sich selbst erkennenden Erkenntniſsquelle leitet der „Rationalist die Vorstellungen ab, denen er vertrauet." Aber der Zusatz: „Was er weiſs, ist ihm also nur insofern gewiſs, „als er an die Vernunft glaubt," ist irrig; denn vielmehr: was er weiſs, das weiſs er, eben darin und daran, daſs er es auch als den Sachgrund seines Wissens weiſs; und eben deſshalb erst, weil und sofern er es weiſs, vertraut er auch dem Gewuſsten; eben deſshalb und sofern er *weiſs*, daſs seine Vernunft und wiefern sie Sachgrund des Erkennens und der Erkenntniſs ist, ver-

trauet er erst auch seiner Vernunft; — wenn er anders den Namen eines Rationalisten verdienen soll.

Da nun die schon erwähnte Behauptung des Verfassers, „*daſs Glaube* ein Element des Wissens ist“, die Grundlage seiner ganzen Lehre und insbesondere seines *rein* und *eigentlich* genannten Theismus ist, so sind wir verbunden, schon hier diese Behauptung noch weiter zu beleuchten. Unter einem *Element* wird gewöhnlich ein innerer Bestandtheil verstanden; da aber der Grund oder „Das, was uns bestimmen kann, gewissen Vorstellungen zu trauen“, der auſserhalb dieser Vorstellung liegende Glaube an die Vernunft, das ist (nach S. 76) der Geisteszustand, der den Zweifel darüber niederschlägt, daſs (S. 79) die Vernunft eine sich selbst erkennende Erkenntniſsquelle sey, — seyn soll: so bedeutet hier „*Element*“ vielmehr eine hinsichts der Vorstellungen *aüſsere* Bedingung, ihnen zu trauen, oder sie für wahr zu halten; eine aüſsere Bedingung kann man aber nicht ein Element dessen nennen, dessen Bedingung sie ist, wenn nicht der philosophische Sprachgebrauch noch mehr „babylonisch“ werden soll. Setzen wir aber auch, daſs ein endlicher Geist den vom Verfasser geschilderten „Glauben an die Vernunft habe“, d. h. daſs ein endlicher Geist in dem Geisteszustande seye, der den Zweifel darüber niederschlägt, daſs die Vernunft, nehmlich *sein* oberstes Erkenntniſsvermögen, eben ein sich selbst erkennendes Erkenntniſsvermögen seye: so fragt sich zuerst, ob dieser Geisteszustand ein theoretisch begründeter seye, oder ob er bloſs aus einer unklaren Ahnung erfolge; sodann aber, auch zugegeben, dieser Zustand seye durch Einsicht begründet, so erstreckt er sich zwar auf den gesammten Vernunftgebrauch als ein selbigen begleitendes Selbstvertrauen, aber nur unter der Bedingung, daſs dieser Gebrauch gesetzmäſsig seye, und kann daher der Grund der Einsicht irgend eines bestimmten Gegenstandes durchaus nicht seyn, indem vielmehr erst daraus, daſs jeder bestimmte Gegenstand der Erkenntniſs nach dessen Wesenheit und in des- 126
sen sachlichem Grunde, sachgültig, durchkannt und eingesehen wird, — rückwärts erprobt wird, ob die endliche Vernunft, welcher man glaubig vertraut, in diesem bestimmten Falle, bei Erforschung dieses bestimmten Gegenstandes, gesetzmäſsig thätig gewesen, und somit jenes allgemeine Vertrauen daran gerechtfertigt hat; — welcher Umstand aber sachlich, das ist für die gewonnene Erkenntniſs selbst, ganz gleichgültig ist. Es wäre mehr als lächerlich, und verdiente Mitleid, wenn Jemand sein glaubiges Vertrauen in seine Vernunft, d. h. in seine Geistesfähigkeit, in die Waagschale der Wahrheit einlegen wollte. Und doch sollte und müſste dieſs nach der Lehre unsers Verfassers

geschehen. Ja selbst, wenn erkannt, das ist, wissenschaftlich eingesehen wird, dafs die Vernunft des Menschen der unendlichen unbedingten Vernunft Gottes im Endlichen ähnlich, und fähig ist, die Wahrheit, wie Gott, zu erkennen, und mit Gott selbst in Erkenntnifs der Wahrheit einzustimmen, und wenn daher das gottbegründete Vertrauen auf die Vernunft in ihm den Forscher beseelt, so ist dieses Vertrauen doch nur bedingt, unter Voraussetzung des gesetzmäfsigen Gebrauches des Vernunftvermögens, und unter der Voraussetzung, dafs die wirklich zustandegebrachte Erkenntnifs jedes besonderen Gegenstandes nach dessen Sachgrunde, welche Erkenntnifs sachlich von jenem Vertrauen garnicht abhangt, und dadurch garnicht bestimmt wird, es durch die That erweise, dafs das Vernunftvermögen gesetzmäfsig angewandt worden. Nur in Gottes Vernunft, und in die damit in Gott gesetzte unendliche Weisheit, kann, darf und soll der endliche Geist ein unendliches unbedingtes, alles Besondere und Individuelle umfassendes, glaubiges Vertrauen hegen, in seine eigne Vernunft aber nur ein endliches, auf die gezeigte Weise bedingtes glaubiges Vertrauen, welches, seiner Endlichkeit wegen, für jede bestimmte Anwendung seiner Vernunft zu Erforschung der Wahrheit, zugleich ein weises Mistrauen seyn und in Ewigkeit bleiben mufs, wonach er sich klar bewufst ist, dafs er nur dann und nur insofern seine endliche Vernunft gesetzmäfsig, und mit Gottes Vernunft einstimmig angewandt hat, wenn die dadurch gewonnene, von jenem Vertrauen und Mistrauen unabhangige selbsteinleuchtende Einsicht ihm zeigt, dafs er in der erkannten Wahrheit mit Gott übereinstimmt. Es kann daher auch garnicht gesagt werden, dafs das Vertrauen auf die eigne Vernunft, oder der Glaube an die eigne Vernunft eine aüfsere *sachliche* Bedingung des Wissens oder der Erkenntnifs
127 seye, welche in das Wissen oder die Erkenntnifs selbst eingehe, sie mitbestimmend oder constituirend oder auch nur sie bemessend oder sie regulirend. Dieser Glaube kann zu gar keiner Erkenntnifs das Geringste helfen; sondern wenn derselbe als ein sachliches Element oder aüfsere Bedingnifs eingemischt ist, nur in Irrthum führen; er wird aber auch zu Erforschung der Wahrheit, und zu Ausbildung der anerkannten Wahrheit ganz und gar nicht erfordert, wie schon in der Idee des Wissens erkannt, aber auch durch das dem Menschen zu Gebote stehende Wissen jeder Art erwiesen wird; so durch das unmittelbare Wissen von sich selbst in der endlichen Grundschauung: Ich, durch das mathematische Wissen, zuhöchst aber und ganz durch das unbedingte Wissen: Gott. Denn der Grundgedanke: Gott, ist unbedingt an sich selbst gewifs, und einer Hülfe oder Nachhülfe

irgend eines Gefühles, Glaubens, Vertrauens weder bedürfig noch empfänglich; dieser Gedanke ist vielmehr, als Wissen, ja schon als Ahnung, die Grundlage jedes sich zu Gott beziehenden Gefühles, jedes Glaubens, jedes Vertrauens, unter andern auch des vernunftgemäfsen glaubigen Vertrauens auf die Vernunft in uns. Man verstehe Diefs recht. Der endliche Geist bedarf, weil er sich in der Weltbeschränkung lebend entfaltet, auch Gottes zeitlicher Hülfe, und untergeordneter Weise zunächst auch der Anwendung seiner eignen durch Gott ewig verursachten Denkkraft, um Gott zu denken; das ist, als Bedingung, dafs er zu der Ahnung, ja zu der Erkenntnifs Gottes gelange; aber, sowie der Gedanke: Gott, durch Gottes Hülfe und in Anwendung der eignen Denkkraft des endlichen Geistes, wirklich, rein und ganz gedacht wird, ist an und in dem Inhalte dieses Gedanken selbst der Sachgrund der Gewifsheit, welcher dann sogleich und unmittelbar als von aller Subjectivität, von allem Glauben und Vertrauen, unabhangig, eingesehen und anerkannt wird; und weiterhin wird auch von aller Subjectivität unabhangig eingesehen, dafs die Ahnung, und im vollendeten Zustande des Denkens, die Erkenntnifs Gottes auch der ewige intellectuale Grund alles Glaubens und Vertrauens, aller Zuversicht und Freudigkeit des endlichen Geistes und Gemüthes wird, und zwar Diefs um so mehr, und um so wirksamer, als der endliche Geist den Grundgedanken Gott in den Gliedbau der Wissenschaft gesetzmäfsig ausbildet. — Es mufs hierbei übrigens noch der Sachgrund der Gewifsheit von dem Sachgrunde der Einsicht in die Gewifsheit unterschieden werden; beide ist an sich Gott selbst als der Eine Grund aller Wesen und aller Wesenheiten, aber dennoch sind beide Gründe in Gott unterschieden. Der bedingende Grund, dafs ich die Eine Wahrheit: *Gott*, einsehe, ist, dafs mir der von meiner Subjectivität unabhangige Sachgrund der Gewifsheit einleuchte; als Welches zwar zuhöchst in mir Gott selbst verursacht, wobei ich aber durch meine endliche Erkenntnifsthätigkeit untergeordnet mitwirken mufs. Auch diefs wird 128
schon auf der Höhe des subjectiv-analytischen Theiles der menschlichen Wissenschaft eingesehen, in einer Erkenntnifs, die von allen aüfseren Bestimmungsgründen des Glaubens, des Vertrauens, der Neigung, des Bedürfnisses, der Einbildungskraft unabhangig, und über sie erhaben, als in dem Gedanken: Gott, mitenthalten einleuchtet, — mithin auch nichts Mystisches oder Schwärmerisches an sich hat, sondern in der reinen, hellen Einsicht des Verhältnisses des endlichen Vernunftwesens in und zu Gott mitgewonnen wird.

Der Verfasser meint, infolge seiner Annahme, dafs der Glaube an die Vernunft ein Element des Wissens ist, die Skep-

tiker dadurch zu widerlegen: „daſs man dem Skeptiker begreif„lich macht, wie er seine eigne Vernunft miſsdeutet, indem er „sie zu einem bloſsen Vorstellungsvermögen herabwürdiget. Hat „er aber in seiner skeptischen Vorstellungsart den Glauben an „die Vernunft verloren, so ist er, für seine Person nicht zu „widerlegen.“ Dem echten Skeptiker aber kann man das Erwähnte nicht „begreiflich machen“, weil derselbe keineswegs annimmt, daſs die Vernunft ein bloſses Vorstellungsvermögen seye, — denn auch Dieſs ist ihm zweifelhaft, auch Dieſs läſst er dahingestellt, — sowie er überhaupt jede Entscheidung über was immer für einen Gegenstand, die vor und ohne das Wissen gegeben würde, auf völlig gleiche Weise abweist, auch jede Entscheidung nach irgend einem Glauben, Vertrauen, Gefühle, Neigung, Bedürfniſs, Einbildung und dergleichen dem Wissen Aüſserem mehr. Der Skeptiker kann sogar Glauben an seine Vernunft haben, aber als Skeptiker wird er selbigem, und zwar ganz vernünftigerweise, keinen Einfluſs auf seine theoretischen Behauptungen gestatten, denn dieser Glaube kann ihm theoretisch nichts helfen, da er eben auf ein *Wissen*, und zwar auf ein reines Wissen als solches ausgeht, wozu der Glaube an die Vernunft ihm weder einen theoretischen Grund der Bejahung noch der Verneinung irgend einer Aussage liefern kann. Der Skeptiker kann sogar zu dem Entschlusse kommen, auf dem Gebiete des Handelns im Leben, im Practischen, vor der Hand, in Mangel eines eigentlichen Wissens, seinem Glauben und Vertrauen, seinen Ahnungen, und den auf Glauben und Ahnungen gegründeten gesellschaftlichen Einrichtungen und Gesetzen Folge zu leisten, ohne deſshalb seiner skeptischen Denkart das Geringste zu vergeben, und von der Strenge derselben auch nur das Mindeste nachzulassen. Diese Denkart haben die vollendeteren Skeptiker aller Zeiten bewährt. Der so gesinnte Skeptiker ist und bleibt immer auf dem Wege nach der reinen Wissenschaft, und hält sich die
129 Bahn dahin immer rein und offen; dagegen die Meinung, daſs der endliche Geist eigentlich im Absoluten nichts begreift (394 ff.), mithin nichts in reiner Erkenntniſs weiſs, und daſs der Glaube an die Vernunft ein Element des Wissens sey (S. 79), so lange sie besteht, auch den Denker mit ausgezeichneten Vernunftanlagen von der reinen Wissenschaft abhalten und ausschlieſsen muſs, daher man dann seine Lehre als unwissenschaftlich abweisen und verwerfen, und dabei für seine Anlagen und Kräfte eine wahrhafte Hochachtung empfinden und bewahren kann. — Der Skeptiker, welcher ein reines Wissen sucht, und im Geiste der reinen Skepsis keineswegs behauptet, daſs für den Menschen ein reines Wissen unmöglich seye, kann eigentlich garnicht wi-

derlegt werden, denn seine Denkart ist echtwissenschaftlich, rein philosophisch; er braucht bloſs belehrt zu werden. Diese Belehrung des Skeptikers ist aber eben nur dadurch möglich, daſs man ihn zu finden veranlaſst, Was er sucht: irgend ein reines gewisses Wissen oder Erkennen, auf welches den Zweifel anzuwenden ihm unmöglich ist. Auch selbst dogmatisirende Skeptiker, welche dem Zweifel selbst objective unbedingte Gültigkeit und Anwendbarkeit, selbst wider den Geist der echten Skepsis beimessen, die also insofern selbst auſser dem Wege zur Wissenschaft sind, sind nur dadurch von ihrer krankhaften Denkart zu befreien, daſs man sie nöthigt, ihrer eignen Denkart getreu, den Zweifel auch auf den Zweifel selbst anzuwenden, und daſs man sie dann veranlaſst, ein reines, gewisses Wissen anzuerkennen, weil dessen Inhalt es unmöglich macht, den Zweifel darauf zu erstrecken. Dieſs aber ist der nie seiner Wirkung verfehlende Erfolg des Durchdenkens des ersten, subjectiv-analytischen Haupttheiles der menschlichen Wissenschaft, der selbst im Geiste der echten, reinen, von allem Dogmatismus freien Skepsis begonnen wird. Der echte Skeptiker ist, als solcher, ohnehin geneigt, Alles anzuhören, anzusehen, selbstthätig zu prüfen; verfährt er so mit dem Inhalte des ersten Haupttheiles der menschlichen Wissenschaft, so gelangt er von der Anerkenntniſs des *endlichen* Grundgedanken: Ich, aus, zu der Einsicht und Anerkenntniſs des *unendlichen* Grundgedanken: *Wesen*, oder *Gott*; — und dann auch zu der Einsicht, daſs die Ahnung dieses Einen Grundgedanken auch die unbewuſste Grundlage der echten Skepsis ist, deren der im Leben, durch die Weltbeschränkung, zerstreute Geist zur Wiedererlangung seiner geistigen Gesundheit, nach einer heilsamen Krisis, in der wiedergewonnenen Erkenntniſs Gottes, mithin auch zu dem Beginn und Ausbau der reinen Erkenntniſs als Wissenschaft wesenlich bedarf.

Wenn der Verfasser zunächst sagt: „Aber auch der Aber„glaube, die Schwärmerei und der Obscurantismus können auf „reiche Beute rechnen, wo der Glaube an die Vernunft im mensch„lichen Geiste entweder sich noch nicht entwickelt hat, oder „durch skeptische Betrachtungen erschüttert ist“: so ist diese Beute nicht kleiner, wo der des Wissens entblöſste Glaube an 130
seine eigne Vernunft waltet, und statt des im Prinzipe und durch dasselbe gewonnenen Wissens und Erkennens untergeschoben wird.

Ich stimme dem Verfasser bei in der sogleich folgenden Behauptung: daſs „in einer vernünftigen Religion vom Glauben an „die Vernunft vieles abhängt“; auch ich habe diesen Glauben, und lebe dieses Glaubens. Aber Wahres und Gutes hangt nur

dann zumtheil von diesem Glauben ab, wenn und sofern derselbe in dem von allem Glauben unabhangigen Wissen ruht, so dafs er ein Glaube des Wissens, nicht blofs des Ahnens ist; wenn er ferner ein Glaube an die unbedingte unendliche Vernunft Gottes, und nur untergeordneterweise und nur in Kraft dieses unbedingten unendlichen Glaubens an die Vernunft Gottes auch ein bedingter, endlicher, bescheidener Glaube an die Vernunft in der Menschheit, und an seine eigne endliche Vernunft ist, welcher Glaube daher unablässig auf weiser Huth ist gegen die Selbsttaüschungen der weltbeschränkten Endlichkeit alles menschlichen Denkens und Erkennens; besonders aber vorsichtig ist, dafs er nicht die subjectiven, persönlichen Grenzen seiner soeben gewonnenen Einsicht, und seiner soeben belebten Denkfähigkeit, für sachliche, objective Grenzen der menschlichen Vernunft selbst, oder wohl gar *der* Vernunft selbst ausgebe *). Da der Verfasser die weitere Erörterung der letztangeführten Behauptung bis zur vierten Abhandlung aufschiebt (S. 80), so werden wir ebenfalls unsre Prüfung derselben bis dahin aussetzen. Nur Diefs sey noch bemerkt, dafs ich dem Verfasser in *der* Behauptung beistimme, dafs der *Glaube* zu dem *Wissen* hinzukommen müsse, um das Denken des endlichen Geistes zu vollenden; wovon wir die Gründe im Vorigen bereits erklärt finden; keinesweges aber darin: dafs der Glaube selbst eine *aüfsere* aber wesenliche sachliche Bedingung, ein von *aufsen* hinzukommendes Element, alles Wissens überhaupt, und sogar des Einen höchsten Wissens selbst seye. Denn *der* Glaube, welcher das Denken des endlichen Geistes, seiner Endlichkeit wegen, nothwendig *vollendet*, ist der erkennende, schauende, wissende Glaube, der selbst erst in und durch das Wissen, und zwar in und durch das Eine höchste Wissen gewonnen und belebt wird.

Kritik der „zweiten Erklärung."

„Die Sinnlichkeit."

131 „*Sinnlichkeit* in der *ersten* Bedeutung des Worts ist die Ab-
„hängigkeit des Geistes von den körperlichen Organen, ohne

*) Sehr treffend sagt *Kant* (Prolegomena, S. 164) gegen *Hume*. „„Unsere „„Principien, — —, könnten selbst transcendent werden, und die Schran„„ken unsrer Vernunft vor Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst „„ausgeben, wie davon *Hume's* Dialogen zum Beispiel dienen können, — —. „„Allein es entsprang doch eine besondre Verwirrung in der Wissenschaft, „„die nicht bestimmen kann, wie weit und warum nur bis dahin und nicht „„weiter der Vernunft zu trauen sey, dieser Verwirrung aber kann nur „„durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres „„Vernunftgebrauches abgeholfen werden."

„deren Functionen wir keine Vorstellung von solchen Dingen hätten, „die wir *materielle Auſsendinge* nennen.“ Nicht aber ursprünglich *Abhängigkeit* sondern *Verbundenheit* des Geistes mit den Organen des Leibes ist in unserem jetzigen Lebensverhältnisse zur Natur das nächste Bedingniſs unserer aüſserlich - sinnlichen *individuellen* Wahrnehmungen. Ob das Wahrgenommene ein dem Geiste *Aüſseres* ist, ob es *materiell* ist, überhaupt *Was* es an sich ist, lehrt der Sinn nicht; ob wir ohne die aüſseren Sinne überhaupt keine Vorstellungen oder vielmehr keinen Gedanken von Auſsendingen haben würden, auch Dieſs können wir infolge unserer jetzigen individuellen sinnlichen Erfahrung, worein wir jetzt befangen sind, ebenfalls nicht wissen, wenn nicht dafür ewige Gründe in der Wissenschaft nachgewiesen werden. Der Verfasser nennt nun willkührlich, mit *Kant*, bloſs die aüſserlich sinnliche individuelle Vorstellung *Anschauung*, da doch dieses Wort seiner Bildung nach, und dem Geiste der deutschen Sprache zufolge, die Erkenntniſs alles Endlichen umfasset; denn *schaun* heiſst, wie *sehen*, jedes *erkennen*, und *an* deutet auf das Begrenzte, Endliche, hin. — Anstatt nun die sinnliche Wahrnehmung rein zu erklären, schweift der Verfasser sogleich in Polemik gegen den Idealismus aus, den er mit einem Glauben ganz besonderer Art abzuweisen meint. Aus diesen Streitreden müssen wir nun des Verfassers Meinungen von der Sinnlichkeit herauslesen.

Er behauptet wider die innere Erfahrung des Geistes: „sinn„liche Anschauung ist einerlei mit der sinnlichen *Erkenntniſs*.“ Die sinnliche Anschauung aber wird erst zur sinnlichen Erkenntniſs durch Vereinigung der sinnlichen Anschauung als Wahrnehmung mit der nichtsinnlichen Erkenntniſs des Geistes, durch die freie auffassende Thätigkeit desselben, und in Form des Begreifens, Urtheilens und Schlieſsens; — wie nach mehren Hauptpunkten schon *Kant* richtig gezeigt hat. Der Verfasser setzt sehr naiv hinzu: „die metaphysische Möglichkeit der sinnlichen an„schaulichen Erkenntniſs erklärt sich am bequemsten pantheistisch, „wenn man annimmt, daſs alles Daseyn“, (soll heiſsen: alles Daseyende), „metaphysisch betrachtet, ein einziges, also das an„schauende Subject mit den angeschauten Objecten im Grunde „einerlei sey.“ — Es ist aber hier die Lehre des Absolutismus, den der Verfasser Pantheismus zu nennen beliebt, sehr mangelhaft ausgesprochen. Sie ist vielmehr folgende: Gott, an, in und 132
durch Den auch alles Endliche, auch die Sinnenwelt, ist, ist auch das einsige, unbedingte und unendliche erkennende Wesen oder Subject, welches nichts ihm Aüſseres erkennt, da auſser Gott, als dem Einen unbedingt unendlichen Wesen nichts ist, indem vielmehr nur Gott als Urwesen auſser und über der Welt

ist. Dadurch ist es möglich, dafs der endliche Geist, in und durch den Gedanken: Gott, des Gedankens eines dem endlichen Geiste aüfseren Wesenlichen, und darunter auch einer ihm aüfseren, dennoch aber mittelst des Leibes mit ihm vereinlebenden Natur fähig und theilhaftig ist.

„Wie nun aber auch", sagt hierauf der Verfasser, „die „metaphysische Möglichkeit der sinnlichen Anschauungen erklärt „werden mag; immer unterscheidet das denkende Ich, indem es „sich einer sinnlichen Anschauung bewufst wird, diese An„schauung als einen subjectiven Zustand von einem aufser uns „wirklichen Objecte, das sich uns durch diese Anschauung kund „thut, oder *offenbart.*" Eigentlich geschieht diese Kundgebung *mittelbar* durch die mit der individuell ihn umlebenden Natur verbundenen Sinnorgane, deren Lebenzustände in und durch die organische Wechselwirkung, in Anwirkung und Gegenwirkung stetig individuell bestimmt werden. Denn diese individuellen Zustände der einselnen Sinnorgane des organischen Leibes nebst dem Gemeingefühle der ganzen Lebenstimmung des Leibes sind einsig und allein Das, dessen der Geist sich inne wird, ohne sich einer Vermittlung bewufst zu seyn; so dafs es überhaupt, in unserem jetzigen Lebenverhältnisse zur Natur lediglich unser Leib ist, von dessen individuellen Zuständen wir Einiges, ohne bewufste Vermittlung wissen; von allen andern individuellen Naturdingen, und von dem ganzen Leben der Natur um und aufser diesem Leibe wissen wir nur eben durch dieses Leibes Sinnglieder vermittelt. Wenn der denkende Geist rein beobachtet und scharf denkt, so wird das in Ansehung der Sinnerkenntnifs oder der leiblichsinnlichen Anschauung willkührlich Angenommene oder aus höheren Voraussetzungen Erschlofsne sorgfältig unterschieden, von dem an sich selbst wesenlichen reinen Bestande der individuell wahrgenommenen, individuellen Zustände des organischen Leibes und seiner einselnen Sinnorgane. In diesem sinnlich-individuellen Bestande, welcher der sinnlichen Wahrnehmung, als Inhalt, zum Grunde liegt, ist aber darüber gar kein Entscheidungsgrund zu finden, inwiefern derselbe ein dem Geiste Inneres oder Aüfseres ist, ob eine aüfsere Objectenwelt
133 sich uns, durch unseren Leib vermittelt, selbst in eigner Kraft offenbart, oder ob sie durch eines Höheren, über die leibliche Welt, und die Wesenheit aller endlichen Geister erhabenen, Vermittlung mittelst unseres Leibes dem Geiste kund gegeben oder geoffenbart wird. Der Verfasser freilich giebt den Rath, anzunehmen: dafs es *glaubig* anerkannt werden müsse, dafs sich in der sinnlichen Anschauung uns aüfsere Objecte offenbaren. „Wer", ruft der Verfasser aus, „an diese Offenbarung nicht *glaubt*, kann

„nach Belieben sich vorstellen, er bilde sich nur ein, etwas von „der Anschauung Verschiedenes durch die Anschauung zu er„kennen.“ Der Verfasser bemerkt nicht, daſs sein Glaube ebenfalls beliebig, und zugleich eine nur beliebige Vorstellung ist, welcher mithin, nach seinem eignen Geständnisse, daſs überhaupt keine Vorstellung, als solche, Glauben verdiene, ebenfalls keine Sachgültigkeit zukommt. Schon das gemeine, noch vorwissenschaftliche Bewuſstseyn setzt gerade Das, was sinnlich vom Geiste selbst wahrgenommen wird, Dem rein entgegen, was bloſs geglaubt werden kann und soll; was man selbst sieht, hört, fühlt, Das braucht man nicht zu glauben, und vielmehr gerade Das, was man nicht sieht, hört, fühlt, was man nicht sinnlich anschaut und erfährt, sowie überhaupt Das, was und sofern man es nicht unmittelbar selbst schaut oder erkennt, macht das Gebiet des Glaubens aus. Wenn tiefsinnig gesagt wird: der Glaube, das Vertrauen kann Berge, die *da* sind, versetzen; so soll nach dieser Lehre vielmehr der Geist durch den Glauben Berge erhalten. Ein seltsamer, aber leerer Kunstgriff, die alte bekannte Schwierigkeit: wie wir dazu kommen, unsern sinnlichen Vorstellungen objective Gültigkeit beizumessen, zu verdecken mit einem angeblichen Glauben, der hinsichts jener sinnlichen Vorstellungen ein Aüſseres ist, und auf welchen die alte Frage nach der objectiven Gültigkeit ganz mit demselben Fuge angewendet werden muſs, sobald man nicht gedankenlos darüber hinsieht. Wer sich zu dieser philosophischen Frage noch nicht gefähiget und erhoben hat, der bedarf auch dieses Glaubens nicht, und wer sie erhebt, der hat eben diesen Glauben nicht, denn er will *wissen*. *Kant* und *Fichte* behaupteten, daſs mit dieser Frage der Mensch sich allererst vom gemeinen Standpunkte des gewöhnlichen Lebens zu dem philosophischen Standpunkte erhebe; und *Kant* faſste sogar, beschränkterweise, die ganze Aufgabe der Philosophie in die Frage zusammen: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich. Wer die Schwierigkeit, die in dem Gedanken einer mittelst der leiblichen Sinnlichkeit erkannten Auſsenwelt liegt, noch nicht erkennt, den kann man vielleicht, wenn er eben erst zum Nachdenken erwacht, mit einem sogenannten Glauben an die Realität der Auſsenwelt abspeisen, und sein kaum erwachtes, noch traümendes Nachdenken damit zur vorigen unphilosophischen Ruhe einschläfern.

Das Problem selbst, um welches es sich hier handelt, ist
übrigens weit allgemeiner, — es ist überhaupt Dieſs: wie kommt 134
der endliche, individuelle Geist dazu, in seinem Bewuſstseyn,
mit Bewuſstseyn über Sich selbst, über seine eigne Wesenheit,
hinauszugehen, und das Daseyn von Wesen und Wesenheiten

aufser ihm selbst zu behaupten, die ihrer Eigenwesenheit und Daseynheit nach nicht er selbst seyen, wenn sie schon der Art nach ihm selbst ähnlich befunden werden sollten? — Diese Frage fafst sowohl die leibliche Aufsenwelt und die endlichen Geister aufser ihm, die ihm auch erst durch die organischen Leiber vermittelt offenbar werden, als auch zuerst und zuhöchst den Gedanken: Gott. Diese Aufgabe betrifft überhaupt die Möglichkeit, wie der endliche individuelle Geist Erkenntnifs von Wesen und Wesenheiten aufser ihm erlangen könne, sowohl sofern sie an sich als auch sofern sie mit ihm vereint seyen; oder: wie überhaupt synthetische, hinsichts des Gegenstandes transiente, nicht rein und ganz immanente, Urtheile *a priori* für den endlichen Geist möglich seyen. Zu sagen: du mufst es glauben, ist leicht und erfolglos; denn diefs heifst nicht, die schwere Frage beantworten, sondern sie ungehört abweisen, — sich beliebig von ihr wegwenden. Damit ist aber nur der oberflächlich Denkende zu beschwichtigen, der Denker *kann* Das nicht glauben, denn es kann und soll *gewufst*, oder als noch unentschieden für künftige, tiefere Untersuchung aufgehoben werden. Es ist gänzlich unphilosophisch, das Glauben zum Zauberwort zu machen, womit jede eigentlich wissenschaftliche Untersuchung sofort ab und zur Ruhe gewiesen, und zu Grabe getragen werden soll. Du willst wissen, was du, der Geist, bist, was deine Vernunft ist? — Glaube es! Du willst wissen: was Gott ist? — glaube es! was schön ist? — glaube es! *) ob und wie du befugt bist, eine Aufsenwelt aufser dir anzunehmen? — glaube es! **) Und so ist kein Problem der Wissenschaft, was nicht nach dieser Denkart *Jacobi's* und *Bouterwek's* auf solche Weise ununtersucht und ungelöst abgewiesen und abgefertigt würde; — und zwar mit der Anmafsung, dafs dieses eben das Resultat „der sich selbst erken-„nenden Vernunft“, mithin das „eigentlich wissenschaftliche“ Verfahren, ja dafs diefs allein die „eigentliche Wissenschaft“ seye,
135 über welche hinaus der Mensch nichts wissen könne; — Wer mehr zu wissen behaupte oder vorgebe, der seye, glimpflich

*) *Bouterwek* lehrt diefs in seiner, wie er selbst sagt, blofs vom psychologischen Standpunkt aus gebildeten *Aesthetik*, d. h. in der *Wissenschaft* vom Schönen, — „dafs man eigentlich nicht *wissen* könne, was schön ist.“

**) Noch weiter fortgesetzt: du willst wissen: was wissen ist? — glaube es nur, dafs du weifst, und dazu glaube es, dafs du weifst was Wissen ist! — Du willst wissen, was glauben ist? glaube es nur, was glauben ist, und glaube nur dafs du weifst, was Glauben ist; oder endlich: glaube nur dafs du glaubst. Diese Denkart hat nichts, was Bürgschaft jeder Gewifsheit geben soll, als „das Vertrauen auf die sich selbst erkennende Vernunft, „als auf den letzten Grund aller Gründe, worauf der Vernunftglaube ruht, „den das eigentliche Wissen voraussetzt.“

benannt, ein „Epopt“ (428), aber richtig benannt, ein Schwärmer (596, 752), er treibe ein dialektisches Gaukelspiel (440, 596), werfe „den Schlüssel weg, der dem denkenden Geiste das Thor „der Wahrheit öffnet“ (182 f.), verfalle unvermeidlich in Pantheismus, Hylozoismus, und im Lichte jenes angeblichen Glaubens recht besehen in eine Lehre, die in den Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus übereinstimme (327). In den *glaubigen* Jüngern dieser Lehre muſs bei diesen warnenden Betheurungen Graun und Entsetzen entstehen; — der Denker wird dadurch nicht geschreckt. Denn der denkende Geist kann und soll sich, in gottähnlicher Gesinnung, überhaupt nicht mit dem Glauben befriedigen, er kann, seiner göttlichen Natur nach Das nicht bloſs glauben, was er bestimmt und fähig ist, zu wissen; ihm genüget kein anderer Glaube, als nur der im Schauen, im Wissen, in und durch die unbedingte Erkenntniſs begründete, in und mit ihr selbst gegebne wahrhaft vernünftige, dem *endlichen* Geiste in Ewigkeit grundwesenliche Glaube, den wir oben geschildert haben. — Zu den Anpreisungen jenes bloſs ahnenden, sich für Wissenschaft eindrängenden Glaubens kommen dann noch die Versicherungen: „man könne doch einmal nichts im Absoluten „begreifen (394 f.)“ also doch eigentlich *nichts* wissen oder erkennen, Wissenschaft in einem andern Sinne, als in dem dieses Glaubens, sey eine bloſse Vorspiegelung der Einbildungskraft, eine bloſse Vorstellung. Und so sucht diese unwissenschaftliche, alle eigentliche Wissenschaft und Philosophie verneinende, und für unmöglich erklärende Denkart, in gänzlicher Selbsttaüschung, sich selbst als die höchste dem Menschen und der Menschheit mögliche Aüſserung des wissenschaftlichen Geistes, und den von ihr empfohlenen Glauben für die Philosophie selbst ausgebend, jede andere Denkart schmähend, verspottend, und verdächtigend, unermüdet sich in Umlauf zu setzen. Die nach dieser Denkart zugerichtete Darstellung von der sinnlichen Erkenntniſs aber ist einer ihrer Hauptsitze, von wo aus sie sich dem gewöhnlichen Bewuſstseyn empfiehlt; gerade deſshalb wird diese Lehre hier ausführlicher geprüft, und deſshalb wurde auch das hier Vorstehende erwähnt.

Wir leugnen nicht, daſs der das Daseyn einer leiblichen
Auſsenwelt behauptende Glaube, von dem der Verfasser redet,
im gewöhnlichen, oder gemeinen, deſshalb nicht verächtlichen,
Bewuſstseyn stattfindet. Denn der Zustand des wirklichen Be-
wuſstseyns, bei dem sich der zur Wissenschaftforschung erwa-
chende Geist betrifft, ist die unbezweifelte Ueberzeugung, daſs 136
eine Auſsenwelt da ist, und daſs er mit selbiger in Wechselwir-
kung steht; und das erste Erwachen zum höheren Bewuſstseyn

ist nicht sowohl der Zweifel: ob wohl so eine Aufsenwelt daseye, sondern das Verlangen zu erfahren, wie er mit selbiger in Verbindung kommt. Weiterhin mögen wohl auch Zweifel über die Aüfserlichkeit der Sinnenwelt entstehn; aber der wissenschaftliche, gesetzmäfsige Fortgang der Forschung hierüber bedarf dieser Zweifel nicht, und braucht sich bei selbigen nicht aufzuhalten. Denn die nächste wissenschaftliche Aufgabe ist dann vielmehr: die sinnliche Wahrnehmung selbst durch planmäfsige Reflexion genau kennen zu lernen, dabei die nichtsinnlichen Behauptungen, durch deren Anwendung die sinnliche Wahrnehmung erfafst und zur Erkenntnifs erhoben wird, von dem reinen Thatbestande der sinnlichen Wahrnehmung selbst abzusondern, und dann das Gebiet der als unmittelbar sich ankündigenden sinnlichen Wahrnehmung, das ist des Nerfenzustandes des Leibes und seiner Organe, sorgfältig zu unterscheiden von den Objecten aufser seinem Leibe, die in den Sinnen des Leibes im sinnlichen Gegenbilde *mittelbar* geoffenbart werden. Wer nun hierbei nicht genau Acht hat, kann wohl in die Vorstellung des Verfassers gerathen, dafs man an diese Offenbarung eben *glauben* müsse; aber es ist leicht zu bemerken, dafs dieses ein ganz willkührliches Abspringen von der gesetzmäfsigen Fortsetzung dieser Untersuchung ist. — Denn der Besonnene wird es dann vielmehr als Problem für künftige Forschung aufstellen: ob wohl der sinnlichen Wahrnehmung entsprechend, aüfsere *leibliche*, aufsergeistige, Objecte, daseyen. Ja sogar, wenn man ohne Beweis annehmen wollte, dafs aüfsere, *leibliche* Objecte nicht daseyen, ist es nicht der einsige sich vorlaüfig dem noch unwissenschaftlich denkenden Geiste als denkbar darstellende Fall, dafs die sinnliche Anschauung blofs eine Sphäre der inneren Welt der Einbildungskraft des individuellen Geistes selbst, und an sich mit den andern Gebilden der Einbildungskraft identisch seye; denn es könnte ja auch gemeint werden, dafs der endliche Geist, nebst allen seinen Mitmenschen in die Phantasienwelt eines anderen endlichen Geistes hineinschaue, oder auch in die innere Welt der schaffenden Kraft Gottes selbst, als des unendlichen Geistes, — welche problematische Gedanken die Geschichte der Philosophie bereits als Meinungen achtbarer Denker aufstellt.

Hören wir jedoch, wefshalb nach unserem Verfasser die
„beliebige“ Annahme, „er bilde sich nur ein, etwas von der
„Anschauung Verschiedenes durch die Anschauung zu erkennen,
„im erweislichen Streite mit der Vernunft liegt.“ „Denn“, sagt
137 er, „von einem unmittelbaren Acte der Vernunft geht das Ur-
„theil aus, dafs durch die sinnliche Anschauung eine von uns-
„rer Subjectivität verschiedene Aufsenwelt sich uns kund thut.“

Allerdings ist es ein Act der Vernunft, nicht selbst eine sinnliche Wahrnehmung, dafs so geurtheilt wird, aber *unmittelbar* ist dieser Act nicht, und kann es schon darum nicht seyn, da er von der aüfseren sinnlichen Anschauung abhangig erklärt wird, indem er den Gegensatz und die Verschiedenheit einer innern und einer aüfseren Welt, und die Vereinigung beider im Bewufstseyn, im Gefühle und im Handeln des endlichen Geistes, behauptet; weil jeder Gegensatz und jeder Vereinsatz vermittelt *ist*, und in, unter und durch dasjenige höhere, umfassendere Ganze ist und besteht und erkannt wird, und da auch der Vereinsatz jeden Gegensatzes einer neuen Vermittlung durch eben dieses höhere Ganze, worin und wodurch der Gegensatz ist, bedarf. Also ist auch jeder Vernunftact, worin ein Gegensatz und Vereinsatz erkannt wird, ein vermittelter. Alles Unmittelbare ist nur Eines und ein Einfaches.

Ohne aber dafs für diese Behauptung der Unmittelbarkeit das Geringste zur Rechtfertigung, oder auch nur zur Erlaüterung beigebracht wird, folgt sogleich die Behauptung: „In der sinn„lichen Anschauung ist kein Unterschied zwischen der Anschau„ung und ihrem Gegenstande." Diefs aber ist gänzlich falsch, und wird auch nicht einmal im vorwissenschaftlichen Bewufstseyn angenommen, weil die Thatsache der sogenannten Sinnentaüschungen diese Annahme ganz unmöglich machet. Denn erstlich findet in der sinnlichen Anschauung statt der Unterschied der Wahrnehmung des Zustandes des leiblichen Organes selbst, und der dadurch vermittelten Erkenntnifs der dem Leibe aüfseren Gegenstände, dann aber sogar die Unterscheidung der Wahrnehmung bestimmter Zustände der Organe von der dadurch vermittelten Erkenntnifs dieser Organe selbst. So sehen wir z. B. lediglich die Lichtaffectionen unseres Auges, keinesweges aber das ganze Auge selbst, welche Lichtaffectionen eigentlich die von aufsen bestimmte Lichtthätigkeit des Auges selbst sind; keinesweges sehen wir aber des Auges aüfsere Gestalt mittelst der Abspiegelung des Glases oder des Wassers selbst, sondern die Abbildung derselben macht selbst wiederum nur einen Theil des Lichtbildes im Auge aus. So fühle ich, mein Auge betastend, nicht mein Auge selbst, sondern nur die dadurch mitbestimmte Affection meines Tastnerfen; nur sofern mein Auge selbst, als Tastnerf, afficirt ist, fühle ich meines Auges eignen Zustand. Und so erkenne ich dann mein Auge als ganzes Organ vielfach vermittelt durch es selbst und durch andere Theile des Nerfbaues, eigentlich aber dadurch, dafs ich die an ihm und andern Sinnorganen zerstreuten sich auf es beziehenden sinnlichen Wahrnehmnisse auf eine nichtsinnliche Weise, *a priori*, begreifend, 138

urtheilend und schliefsend zusammenfasse, und demgemäfs durch Phantasie ein inneres Gesammtbild des Auges zustandebringe. Dasselbe gilt hinsichts jedes andern Gliedes des Leibes, ja des ganzen Leibes: die bestimmte Erkenntnifs meines Leibes als eines Gliedbaues, ist dadurch vermittelt, dafs der Leib in seine eignen Sinne fällt, und dafs der denkende Geist als Vernunft und Verstand mittelst der Einbildungskraft die zerstreuten Wahrnehmungen in Ein Gesammtbild des Leibes, gemäfs dem Vernunftbegriffe desselben versammelt und vereinigt. Nur Wer das Verfahren, wodurch sinnliche Erkenntnifs gebildet wird, nicht genau beobachtet hat, kann mit dem Verfasser annehmen: dafs in der sinnlichen Anschauung, die mit der sinnlichen Erkenntnifs einerlei sey (S. 82), kein Unterschied stattfinde zwischen der Anschauung und ihrem Gegenstande.

Ohne indefs auch diese Behauptung zu rechtfertigen, wird ferner angenommen: „Ebensowenig ist diese Unterscheidung eine „blofse Vorstellung; denn indem die sinnliche Anschauung in „das Bewufstseyn übergeht, das die Vernunft von sich selbst „hat, tritt aus diesem Bewufstseyn der Begriff von einem aufser „uns wirklichen Daseyn", (soll heifsen: daseyenden Wesenlichen *),) „hervor. Wir glauben also an einen unmittelbaren „Act der Vernunft, wenn wir an eine sinnlich erkennbare Aus„senwelt glauben. Auch hier zeigt sich uns der Glaube an die „Vernunft als ein Element des Erkennens." — Aber erstlich: wie die sinnliche Anschauung, sofern sie ein Aüfseres *ist*, von aufsen stammt, und ein Aüfseres zu erkennen giebt, in das innere Bewufstseyn des Geistes übergehe, — schon Diefs ist eine Frage, die sich mit der beliebigen Versicherung, dafs man es eben *glauben* müsse, von dem Geiste, der einmal zu wissenschaftlicher Forschung erwacht ist, nicht abweisen läfst; ob aber und wie sogar „aus" dem Bewufstseyn der Begriff von einem aufser uns wirklich Daseyenden „hervortrete" ist noch viel schwieriger zu erforschen. Denn abgesehen davon, dafs der Ausdruck nicht schicklich scheint: dafs es daraus hervortrete, da vielmehr dieser Gedanke in das Bewufstseyn hereinleuchtet, wie ist's zu denken, dafs das Bewufstseyn des Geistes, welches als solches, nur Selbstbewufstseyn ist, ein Anderbewufstseyn seye und werde,

*) Diese dem Verfasser eigenthümlichen Stattsetzungen von Eigenschaftwörtern für Wörter, die Wesen bezeichnen, müssen bemerkt werden, weil sie weder durch den Sprachgebrauch, noch durch den Begriff gerechtfertigt werden. Statt: ein daseyendes Wesen, kann man wohl sagen: ein Daseyendes, aber nicht: das Daseyn. Ebenso: das Seyende, statt: das seyende Wesen, nicht aber: das Seyn, als welches eine Wesenheit bezeichnet.

d. h. das Bewufstseyn von Etwas, was aufser dem selbstbewufs- 139
ten Geiste seye, und noch dazu nicht einmal selbst auch Geist, sondern ein Leib und ein Leibliches, oder gar „materielle Aus„sendinge“, also ein dem Geiste ganz Ungleichartiges, oder wenigstens Artverschiedenes? — Ferner ist es nicht wahr, dafs man defshalb, weil man sich an eine Aufsenwelt zu *glauben* einbildet, sich auch einbilden müsse, an einen unmittelbaren auf die sinnliche Erkenntnifs sich beziehenden Vernunftact zu glauben. Denn auch an die Aufsenwelt glaubend kann man sich denken, und dabei glauben: dafs der Act, selbige glaubend zu umfassen, ein mittelbarer seye. Endlich ist garnicht abzusehen, wie die Begebenheit des Hervortretens aus dem Selbstbewufstseyn ein Act der Vernunft seyn und genannt werden könne. Freilich braucht man diefs, nach dem Verfasser, nicht zu *wissen*, es ist genug, dafs man es *glaube*.

Sehr richtig behauptet nun der Verfasser, dafs die Religionsphilosophie eines richtigen Begriffs von der sinnlichen Erkenntnifs bedürfe; — aber, wie er meint, lediglich aus einer polemischen Rücksicht wider den Sensualismus. „Die Analyse des sinn„lichen Erkennens scheint die Religionsphilosophie unmittelbar „nichts anzugehen. Denn wer auch an sinnliche Erscheinungen „eines göttlichen Wesens glaubt, denkt sich zwar das Göttliche „als etwas, das sich uns durch solche Erscheinungen kund thut, „aber er denkt sich doch, wenn die Religion nicht auf den un„tersten Stufen des Fetischismus stehen bleibt, das Materielle, „das wir sinnlich anschauen, nicht als das Göttliche selbst;“ — allerdings nicht Gott selbst, noch das Göttliche selbst ganz und überhaupt; Wer sich indefs gereinigt hat von der rohen Vorstellung, dafs die Natur ein an sich todes Stoffiges, eine leblose Materie seye, und seinen Gedanken von der Natur gelaütert und erhoben hat zu dem Vernunftbegriff eines in seiner Art unendlichen lebenden Wesens, der denkt die Natur auch als ein in Ansehung Gottes und der Wesenheit Gottes untergeordnetes und endliches, an sich aber gleichfalls in seiner Art unendliches Göttliches, das ist als ein in, unter und durch Gott, gottähnliches Wesenliches, als auch ein Ebenbild der göttlichen Wesenheit im Endlichen. Als ein Lebendiges! wird die Schule *Jacobi's* ausrufen, ist es nicht uns wohlbekannt, und allen, die bei Sinnen sind, offenbar, „„dafs die Natur vernunftlos und unvernünftig „„ist, dafs alles, was in der Natur erfolgt, auf eine durchaus „„nothwendige, mechanische Weise erfolgt, dafs die Natur von „„sich selbst weder Weisheit noch Güte ausübt, sondern überall „„nur Gewalt nach dem Gesetze der Stärke, dafs sie daher keine „„wahre Erhabenheit, keine wahre Majestät hat, ein negatives

„„„Unendliches ist, daſs sie Gott zwar ankündiget *), aber auch „„„verbirgt **); daſs der Mensch Gott offenbart, indem er die
140 „„„Natur beherrscht, u. s. w.""" ***) — Ja, antworten wir, als ein Lebendiges, als ein Wesen, das göttliches Leben hat, erkennen, achten, lieben, verehren wir die Natur, als die Freundin und Genossin des Geistes in Gott. Daraus folgt noch nicht, daſs die Natur gedacht werde, als ihrer selbst, wie der Geist, bewuſst, und mit derselben Freiheit wirkend und bildend als der Geist. Wenn nun aber auch *diese* Behauptung gemacht würde, womit könnte wohl *Jacobi* und *Bouterwek* sie zu widerlegen unternehmen? Die Widerlegung könnte lediglich durch die bejahende Einsicht des Gegentheils geschehen, und diese könnte nur in einem höheren Principe, ja nur in dem Einen, unbedingten Principe: Gott, als das absolute Wesen, gefunden werden; aber nach diesen Denkern ist in Gott als dem Absoluten nichts zu begreifen (*Jacobi's* Werke B. III S. 411, Vorrede zu B. IV S. XXXIX, B. III S. 384 f.; *Bouterwek*, hier S. 394). Also vielleicht durch die Bemerkung, diese Meinung seye beliebig; oder durch das Machtwort ihres Glaubens vom Gegentheile? oder durch die Behauptung, Wer dergleichen sich beigehn lasse, der müsse so von Sinnen seyn, als es allenfalls den Dichtern vergönnt ist, oder auch diesen Lehrern vom Glauben selbst, wenn auch sie sich zuweilen dem unterhaltenden Spiele der Phantasie überlassen, um sich durch angenehme Traümereien zu ergötzen; wo dann freilich der seelenlosen Natur Seele und Geist, und Willen, und Zorn, und freie Güte gar ergötzlich angedichtet werde? — Bei dem vom Verfasser in der zuletzt angeführten Stelle erwähnten „Glauben an sinnliche Erscheinungen eines göttlichen We-

*) Man vergleiche hier auch die Stellen aus *Jacobi's* Werken, B. III, S. 202, 204, 205. Zwar schlieſst die Erkenntniſs Gottes auch allein die vollwesenliche Erkenntniſs der Natur auf; aber auch schon der bloſse Naturforscher wird nicht bis zu den oben ausgezogenen, und besonders in der hier letzterwähnten Stelle ihm beigemessenen Behauptungen herabkommen, „„daſs die „„Natur ein Vernunftloses, Wesenloses, eine gestaltende düstere Ungestalt, „„eine gräſsliche von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein und Schattenleben „„brütende Mutter Nacht, u. d. m. seye.""

**) „„Wer die Natur als göttliches Organ läugnen will"", sagt dagegen *Schelling*, (Denkmal, S. 172), „„der läugne nur gleich alle Offenbarung."" Und *Hamann*: „„Ihr macht die Natur *blind*, und habt euch selbst die Au„„gen ausgestochen, damit man euch ja für Propheten halten möge."" (Daselbst, S. 173).

***) Aüſserungen aus *Jacobi's* Schrift: von den göttlichen Dingen. (Werke, B. III, S. 394 ff., 402, 425, u. a. a. O.) Vergleiche auch B. II, S. 315 ff., wo es unter andern heiſst: „„Das Hervorbringen der Natur *allein* ist ein „„blindes, vernunftloses, nothwendiges, bloſs mechanisches Hervorbringen, „„ohne Vorsehung, Entwurf, freye Wahl und Absicht etc.""

„sens“, oder, unumwunden, bei dem Glauben, daſs Gott auch im Sinnlichen *wahrhaft* erscheine, ist aber wesenlich zu unterscheiden der Glaube an die unmittelbare, selbwesenliche Erscheinung Gottes in demjenigen Wesenlichen selbst, welches uns als die eigene Wesenheit der Natur, auch *sinnlich*, erscheint, das ist in der Natur selbst, in ihrem eigensten Leben, — von der mittelbaren Erscheinung Gottes durch die Natur, indem gedacht wird, daſs Gott auch an, in und durch die Natur, sich ihrer als vermittelnden Organes bedienend, sich als Urwesen über der Natur und über der endlichen Vernunft, dem Reiche der endlichen Geister, als Wort *) und That offenbare. Die erstgenannte Erscheinung Gottes als Natur kann eingesehen und anerkannt werden, bevor es die zweitgenannte wird, nicht aber umgekehrt die zweite ohne die erstere.

Wir wenden uns nun zu der Behauptung des Verfassers (S. 84) „daſs gleichwohl die Religionsphilosophie schon deſswegen „eines richtigen Begriffes von der sinnlichen Erkenntniſs bedürfe, „weil der *Sensualismus*, oder die Lehre, daſs alles menschliche 141
„Erkennen aus sinnlichen Anschauungen und Wahrnehmungen „entspringe, der Vater des eigentlichen Atheismus ist.“ Vielmehr umgekehrt, wer Gott noch nicht erkennt, der ist in dem Zustande, wonach er in den vom Verfasser characterisirten Sensualismus verfallen kann, der hier nicht der Vater, sondern das Kind ist. Die Gründe aber, weſshalb endliche Geister Gott als das Eine Princip nicht sehen, nicht erkennen noch anerkennen, sind ganz andere. Der nächste Grund, oder vielmehr die nächste Veranlassung hiezu ist, daſs sie durch das wirkliche Leben von Kind an in das Sinnliche zerstreut werden, wovon die Wissenschaft ebenfalls die Gründe aufzeigt; und daſs sie sich noch nicht in sich selbst und in Gott wiederum gesammelt haben. Aber der erste Grund der Gottvergessenheit der Menschen ist ein weit höherer und tieferer in dem Entfaltgange des Lebens der Menschheit enthaltener, welcher hier, auſserhalb des Zusam-

*) *Wort* wird hier nach der Idee der Sprache und des Wortes verstanden, wie sie dargestellt ist in dem Abrisse des Systemes der Philosophie, S. 51 — 66. [*Vorless. üb. d. Syst.* (S. 441 — 443).] Hierauf kann ich dem Leser nur hindeuten. Denn ohne Ende müſste die Rede seyn, sollte durch ausführliche Erklärung des berührten Gegenstandes alles Misverstehen und alle Consequenz-Dreherei abgeschnitten werden. Was kann man nicht aus obigen Worten herausfinden? — Indeſs ist zu bedenken, daſs nicht nur rohe Völker, sondern die Genossen der höhergebildeten Religionsbekenntnisse eben auch *Dieſs glaubig* annehmen; und ohne Zweifel mit einer nicht minder festen Ueberzeugung, als *Jacobi* das Gegentheil *glauben* mochte. So jener apostolische christliche Glaube, dem der Jacobi'sche Glaube nahe kommen soll (25, 33 ff.; 301).

menhanges der Wissenschaft nicht dargestellt werden kann. — In Ansehung der ferneren Schilderung des Sensualismus durch unsern Verfasser kann der Absicht dieser Schrift zufolge nicht ins Einselne eingegangen werden. Indefs scheinen doch folgende Bemerkungen zweckmäfsig.

„Mit Hülfe der Phantasie", sagt der Verfasser, „kann der „Verstand diesen", „mit der materialistischen Ansicht des Wirklichen überhaupt verträglichen", „*Fetischismus* ausbilden zum Glau- „ben an eine Weltseele, die dann aber nichts weiter seyn darf, „als eine durch die materielle Allheit der Dinge verbreitete Le- „benskraft der Natur. So hat sich immer aus materialistischen „Ansichten des Wirklichen das Heidenthum entwickelt." Aber der Gedanke einer Weltseele ist ein reiner Vernunftgedanke, der aus der Phantasie weder entspringt, noch durch selbige ausgebildet werden kann, und dabei von der materialistischen Ansicht der Natur ganz unabhangig ist. Der Verfasser hat hier den dynamischen Sensualismus übersehen, nach welchem die ganze sinnliche Welt die Erscheinung der Einen Kraft der Natur ist, ohne irgend einen toden Stoff, das ist ohne irgend Materie in des Verfassers Sinne, vorauszusetzen oder anzunehmen. Das Heidenthum hat aber einen ganz andern Urgrund *) als den materialistischen Sensualismus; vielmehr ist ihm die dynamische Naturansicht viel näher zugewandt, welche den Gedanken eines toden Stoffes ganz ausschliefst, wie das indische Heidenthum es noch heute, und seit Jahrtausenden an einem lehrreichen Bei-
142 spiele zeigt; denn dieses ist aus der Grundlehre des Vedam entstanden und mit derselben noch heute verbunden, sowie sich überhaupt die Gestaltung des ganzen indischen Lebens an diese Grundlehre anschliefst; in dieser Grundlehre des Vedam ist aber jeder Gedanke an einen toden Stoff, an eine leblose Materie gänzlich ausgeschlossen, da die ganze erscheinende Welt ein vorübergehendes Gebilde der *Maja*, der göttlichen Einbildungskraft, ist. Auch in der indischen und nordischen heidnischen Mythologie zeigen die Schattenwelt, die Welt des Zaubers, die Verwandlungen der Götter, und der Menschen in jede leibliche Gestalten, die innige Verwandtschaft derselben mit der dynamischen, geistigen Naturbetrachtung. — Was ferner den sogenannten französischen Materialismus betrifft, besonders wie selbiger in der Schrift: *Système de la nature* **) entwickelt vorliegt, so ist

*) Man sehe hierüber unsre Abhandlung im Tagblatte des Menschheitlebens (1811, Nr. 50 f., S. 199 — 202).

**) Système de la Nature ou des lois du monde physique et du monde moral, par le Baron *d'Holbach*, nouvelle édition, avec des notes et des corrections, par *Diderot* (Tome I et II, à Paris 1821). Ein Werk, das gewöhnlich viel

allerdings gegründet, dafs derselbe, mit dem Aberglauben kämpfend, der Religion selbst zu nahe getreten; dafs er aber den Aberglauben nicht will gelten lassen, und allen Ernstes jede unwürdige anthropomorphische und anthropopathische Vorstellungen von dem Gedanken: Gott, abhält, ist gleichwohl eine gute Seite an ihm. ' Diese beschränkte Denkart findet übrigens ihre Widerlegung und Heilung in keiner Lehre vom Glauben, sondern lediglich dadurch, dafs der im Sinnenleben zerstreute Geist auf dem Wege der analytisch-subjectiven Wissenschaft zur Selbsterkenntnifs gebracht und zur Gotterkenntnifs geistig wiedergeboren werde. Daher die Klage, dafs die glaubigsten Menschen, von aüfseren Umständen und Schicksalen überkraftet, zu dieser materialistischen Denkart plötzlich überspringen. Metaphysiker, welche Gott nicht als das Princip anerkennen, werden es vergebens unternehmen, jenes System des Materialismus mit Erfolg zu bekämpfen, geschweige Die, welche des Menschen Streben nach Wissen mit dem Zauberworte des Glaubens abzufertigen wähnen; denn eine solche Zumuthung weisen auch jene Materialisten, wie überhaupt jeder tiefer denkende Geist, mit Befugnifs ab; — sie *können* nicht glauben, bevor sie Das *wissen*, was für den zur geistigen Besonnenheit gelangten Menschen die Grundlage alles der Wissenschaft gemäfsen Glaubens ist, — das ist, nicht eher, als bis sie Gott erkennen und anerkennen.

Hierauf gedenkt der Verfasser „das wahre Verhältnifs des 143
„Sensualismus zu dem Rationalismus auszumitteln“, hierzu, sagt er, „ist alle Mühe vergebens, wenn man die eigentliche Sinn„lichkeit oder *organische Sensibilität* mit dem *Empfindungsvermögen* „in jeder Bedeutung dieses vielumfassenden Worts verwechselt. „Empfindung überhaupt ist ein subjectiver Zustand, der jede „Vorstellung, Anschauung und Wahrnehmung begleitet. Dieser

zu oberflächlich genommen, und viel zu ungründlich bestritten wird. An ihm kann sich die *Jacobi'sche* Glaubenslehre versuchen. Nur die unbedingte Gotterkenntnifs, und die darin gebildete Wissenschaft, kann die vielen tiefsinnigen und scharfsinnigen Räthsel der Theodicee im Allgemeinen lösen, deren ungelöster Widerstreit den achtbaren Denker *Holbach* verwirrete; und nur sie kann die Einsicht gewähren, dafs Gott auch in seinem individuellen Wollen und Wirken auch in dem Leben dieser Menschheit, und in dem eigensten Leben jedes Einselmenschen unendlich gut, gerecht und weise, — heilig seye, wenn gleich kein Mensch je die individuellen Wege Gottes zu durchschauen vermag, die vielmehr für jeden endlichen Geist ein unendlicher Gegenstand des Glaubens, und für jedes endliche Gemüth ein unendlicher Grund des Vertrauens, der Hoffnung, des Dankes und des Lobpreises sind, wie dunkel auch und hoffnungslos, wie rauh und schwer die Wege des Lebens um ihn her *für ihn*, den Endlichen, seyen; — er weifs es, er empfindet es in Seligkeit, dafs die Wege Gottes reines Licht, reine heilige Güte und rettende Erbarmung sind.

„Zustand ist *passiv.*“ Unserer Sprache zufolge ist aber *Empfinden überhaupt*, jedes *innere* Finden; nicht aber im heutigen beschränkten Sinne des Wortes: *Finden*, sondern im alten umfassenden Sinne, wo *Finden* ebensowohl *Suchen* heiſst. Dieses Wort wird also echt und recht, vom Volke sowohl als von Philosophen, sowohl im *thätigen* als auch im *empfangenden* und *leidenden* Sinne gebraucht, sowohl um damit das innere Thätigſeyn als auch um das innere Angewirktſeyn, das ist die sogenannte Passivität, oder das Leiden, zu bezeichnen. Es kann mithin der Vorschlag des Verfassers dieſs Wort zu Bezeichnung eines bloſs „*passiven* Zustandes“ zu beschränken, nicht angenommen werden. Ganz richtig redet vielmehr das Volk von leiblichem und von geistlichem Empfinden, und bezeichnet den Zustand, der thätigkeitlos ist, auch mit dem Namen: *empfindungslos*, oder *ohne Empfindung*. Wer nichts geistig *sucht*, das ist, wer nicht seine bestimmte Thätigkeit hin auf den zu empfindenden Gegenstand richtet, wird auch geistig nichts *empfinden*. — Doch sehen wir von diesem Wortgebrauche ab, und auf die Sache selbst, die der Verfasser behauptet. Er spricht von einem *subjectiven*, *passiven Zustande*, und setzt sogleich hinzu: „er kann, als solcher nur „unmittelbar in sich selbst erkannt werden. Das Erkennen über„haupt, von welcher Art es auch sei, ist ein Empfinden inso„fern, als in jedem Moment des Erkennens eine gewisse Passi„vität mit einer gewissen Activität verbunden ist.“ — Die Frage ist aber, ob der Geist sich in einem rein passiven, empfangenden, angewirkten (afficirten) Zustande jemals befindet; — die Selbstwahrnehmung schon antwortet hierauf verneinend. Das Empfangen von Anwirknissen, oder Eindrücken, wie man gewöhnlich sagt, und das Leiden *(passio)* in Lust und Schmerz, erscheint immer als ein Bestimmen der Selbstthätigkeit, und zwar an dem empfindenden Wesen nur sofern es selbstthätig ist. Sogar die Selbstthätigkeit jedes Sinnorganes ist erforderlich, soll es Anwirknisse empfangen, und dazu muſs weiter Selbstthätigkeit des Geistes kommen, wenn der Geist selbst die Angewirktnisse in dem Sinngliede *empfinden* soll. — Also nur von einer *Passivität an der Activität* kann die Rede seyn und bei jeder Empfindung im *deutschen* Sinne des Wortes findet sich Thätigkeit mit der Angewirktheit oder Leidenheit zugleich; ja es kommt sogar
144 noch jedesmal die Gegenwirkung der angewirkten Thätigkeit gegen die Anwirkniſs während jeder Empfindung hinzu, diese seye nun leiblich oder geistlich.

Sehr richtig sagt der Verfasser, „daſs im Moment des Erken„nens eine gewisse Passivität mit einer gewissen Activität ver„bunden ist“; aber diese dem Erkennen eigne, zu ihm, sofern

es *zeitlich* ist, als inneres Moment gehörige Thätigkeit, die als ein Empfangen der Erkenntniſs bestimmt ist, also insofern durch das Erkannte angewirkt oder afficirt wird, ist wohl zu unterscheiden von der Empfindung, welche jedes Denken und Erkennen begleitet, wonach der Geist als Gemüth empfindend theilnimmt an Dem, was er erforscht und an seinem Forschen. Jene dem Erkennen innere Thätigkeit und Leidenheit ist eine innere Bedingniſs des Erkennens selbst, sofern es zeitlich ist; aber die das Erkennen und Denken begleitende Empfindung desselben, wonach das Erkennen und Denken selbst überhaupt und nach seinem innern Thun und Leiden empfunden wird, ist ein dem Erkennen Aüſseres, obschon für den Geist selbst, als ganzes Wesen, gleichfalls in bestimmter Hinsicht, ein inneres Bedingniſs des Erkennens.

Wenn nun aber der Verfasser sogleich hinzusetzt: „eben „darum können wir an den Erkenntnissen nichts ändern“, so ist dieses „ebendarum“ ungegründet, obschon die Behauptung selbst richtig ist; denn nicht wegen unserer Passivität beim Erkennen vermögen wir nicht, etwas an den Erkenntnissen zu ändern, sondern wegen der unwandelbaren ewigen, oder der in vollendet bestimmter Endlichkeit wirklichen, bestimmten Beschaffenheit der erkannten Wesen und Wesenheiten; und vielmehr gerade umgekehrt, eben deſswegen verhalten wir uns bei dem Erkennen empfangend oder leidenlich. An den Erkenntnissen übrigens, sofern sie Werk unsrer Thätigkeit sind, und sofern sie subjectiv, das ist als Eigenschaft des Geistes betrachtet werden, ändert sowohl unsre Activität als Passivität, die wir dabei haben, sehr Vieles; denn Wer selbstthätig nachdenkt, und das Erkannte gesetzmäſsig als Erkenntniſs in sich empfängt oder aufnimmt, Wer sich beim Erkennen sowohl gehörig thätig, als gehörig empfangend verhält, der wird wahre, gesetzmäſsig gebildete, wohlgeordnete Erkenntniſs gewinnen, und immer weiter bilden; auſserdem fällt wegen eines oder des andern Grundes, oder wegen beider Gründe zugleich, die Erkenntniſs mangelhaft aus. Die Wahrheit aber selbst, ihrem Sachbestande nach, hat weder mit dem Thun noch Leiden das Geringste gemeinsam, sie ist ein unänderlich Seyendes, an und in sich selbst Bestehendes, Ewiges.

Wenn ferner gesagt wird: „Wir erkennen die Wirklichkeit „einer Vorstellung in uns selbst, indem wir ihre Gegenwart em- 145
„pfinden“; so ist vielmehr umgekehrt zu sagen: sofern wir erkennen, sind wir auch fähig, die Gegenwart dieser Erkenntniſs im Bewuſstseyn zu erkennen, und insofern auch sowohl die Erkenntniſs, als auch die Erkenntniſs der Erkenntniſs, zu empfinden. Denn Empfinden einer Erkenntniſs ist Inneseyn des Ver-

hältnisses der Erkenntnifs zu unserer ganzen Wesenheit, das ist, zu uns selbst als ganzen Wesen; jenes Verhältnisses nehmlich, wonach das Erkannte mit uns als ganzen Wesen, wesenlich, als Erkenntnifs vereint ist. Eben so vermögen wir dann die Empfindung der Erkenntnifs wiederum sowohl zu erkennen, als zu empfinden.

Nun geht der Verfasser zur sinnlichen Erkenntnifs zurück, und sagt: „Wir schauen Dinge aufser uns durch die Sinne an „und nehmen sie wahr, indem wir organisch empfinden. Daher „nennt sich auch diese Anschauung gewöhnlich Empfindung.“ Wir schauen die aüfseren Dinge an nicht blofs durch die Sinne, sondern nur vermittelt durch die Sinnglieder und zwar durch deren individuelle Zustände; ebenfalls aber wird dazu Phantasie, und Verstandes- und Vernunftgebrauch wesenlich erfordert, ja diese drei sind in bestimmten Hinsichten zu dem Zustandebringen der äufserlichsinnlichen Erkenntnifs eher- und höherwesenlich, als selbst die aüfseren Sinne, obgleich diese das Eigenwesenliche und Nächstwesenliche zu der sinnlichen Erkenntnifs darbieten. Unrichtig ist es, dafs der Deutsche die sinnliche Anschauung *Empfindung* nenne; man sagt z. B. wohl, dafs man die aüfseren Dinge sieht, hört, riecht, schmeckt, fühlt, nicht aber, sobald von der Erkenntnifs derselben die Rede ist, dafs man sie empfinde, obschon man von Empfindungen des Gesichts, des Gehörs, und der übrigen Sinne spricht, wobei man aber den wahrgenommenen Zustand dieser Organe, nicht die mittelst desselben sinnlich erkannten Gegenstände, meint. So sagt man, das Auge ist empfindlich, wenn es bei den Gesichtsempfindungen leicht leidet; und wenn von einem Gliede gesagt wird, es habe keine Empfindung, oder der Mensch habe in selbigem keine Empfindung, so heifst diefs, ich empfinde nicht dessen Zustand, und weder Lust noch Schmerz. Freilich haben wir auch eine Empfindung in den Organen, wenn wir sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen, aber was das Anschauen oder Erkennen betrifft, welches mittelbar durch die Wahrnehmung der bestimmten Zustände dieser Organe zustandekommt, so ist dieses gerade dann am reinsten und vollkommensten, wenn wir in dem kraftvollen Organe als solchem, besonders im Auge und Ohre, keine leibliche Empfindung der Lust oder des Schmerzes haben.

Statt tieferer Erörterung springt der Verfasser wieder in Po-
146 lemik über. „Daher“, sagt er, „die Lehre der Sensualisten, dafs „ohne körperliche Organe gar kein Empfinden möglich sey, mithin auch der innern Wahrnehmung in dem Bewufstseyn, das „der Geist von sich selbst hat, und jeder Vorstellung, ein kör„perliches Organ zum Grunde liegen müsse. Aber wenn diese

„Lehre angenommen wird, mufs das Daseyn eines unkörperlichen „und doch sich seiner selbst bewufsten Gottes schlechthin geleug-„net werden; denn wie ohne Empfindung ein Bewufstseyn und „ein Gedanke möglich sei, davon haben wir gar keinen Begriff.“ Die Lehre des Sensualisten stammt aus Mangel an Bewufstseyn und Erkenntnifs des Nichtsinnlichen, besonders des Uebersinnlichen. Die hier dem Sensualisten beigelegte Behauptung aber: dafs jeder Vorstellung ein körperliches Organ zum Grunde liege, bezieht sich auf die Ahnung: dafs jeder geistigen Thätigkeit eine bestimmte leibliche Thätigkeit entspreche, die in einem bestimmten Organe erscheine. Aber Gottesleugnung folgt aus der sensualistischen Denkart garnicht; denn jeder besonnene Sensualist wird diesen Gegenstand so erwägen: „„„ob Gott *ist*, kann ich nicht wissen, denn da ich überhaupt nur durch Sinnliches vermittelt erkenne, und in dem Gedanken: Gott, die Behauptung liegt, dafs Gott das unbedingte, unbedingt Uebersinnliche, mithin durchaus nicht sinnlich zu Erkennende seye, so vermag auch ich überhaupt nicht, Gott zu *erkennen*; nichts hindert mich aber, Gott zu *ahnen* und an ihn zu *glauben*.“““ Der Sensualist *kann* mithin denselben Standort der Gottahnung und des Gottglaubens erreichen, als z. B. *Jacobi* und *Bouterwek*, welche ebenfalls Gott nur ahnen und glauben, wenn sie sich auch des Namens der Gotterkenntnifs und des Wissens von Gott bedienen. Zudem schliefst die Behauptung, dafs der endliche Geist nur mit Hülfe der Sinnlichkeit *erkenne*, und nur Das, was im Sinnlichen erscheine, garnicht den Gedanken aus, dafs ein unendliches Wesen ohne Bedingnifs der Sinnlichkeit zu erkennen vermöge; und der Sensualist wird sich alsdann bei der weiteren Ausbildung seines ahnenden und glaubenden Gottgedankens alles unbefugten Anthropomorphisirens und Anthropopathisirens um so mehr enthalten. — Im reinen Sensualismus liegt in keiner Hinsicht eine Leugnung Gottes selbst, sondern nur die Leugnung, dafs der endliche Geist Gott erkennen könne, dafs er Gott mehr als zu ahnen und mehr, als an Gott zu glauben, vermöge. Eine Behauptung, womit auch *Locke*, *Hume*, und selbst *Kant* *) übereinstimmen. Auch bleibt dem Sensualisten der Gedanke möglich, dafs Gott als das unbedingt unendliche Wesen sich selbst unbedingt, und zugleich die ganze Natur, und auch alle endliche Geister in deren Abhängigkeit von der Natur, vollkommen er-

*) Auch *Kant* ist insofern Sensualist, als er behauptet, alle unsre *Erkenntnifs* gehe von der sinnlichen Anschauung aus, und habe ein sinnliches Element. Nur insofern ist er nicht reiner Sensualist, als er übersinnliche Gedanken zugesteht, die nicht aus der Sinnlichkeit entspringen, dennoch aber erst in der Synthesis, mit dem sinnlichen Elemente zur *Erkenntnifs* werden.

147 kenne. — Geht aber der Sensualist unbesonnen zur Gottesleugnung fort, so begegnet ihm Diefs nicht als Sensualisten, sondern vielmehr als mangelhaftem, inconsequentem Denker.

Wenn hier ferner gesagt wird: „Indem wir unser eignes Da- „seyn erkennen, empfinden wir es. Die innere Selbstanschauung „von der alle geistige Selbstkenntnifs ausgeht, ist Empfindung. „Unsere Vernunft weifs von sich selbst nichts ohne die innere „Wahrnehmung, die, wie die äufsere, jene Passivität in sich „schliefst, die wir Empfindung nennen": so ist dabei Vieles zu bemerken. Zuförderst: wir sind uns unserer selbst inne auf unbedingte, ganzwesenliche Weise, welche dann als besondere Momente des Selbstinneseyns das Selbsterkennen oder Selbstbewufstseyn, das Selbstempfinden oder das Selbstgefühl, und das Selbstwollen an sich ist und enthält. Daher ist es ganz richtig, dafs wir uns nicht selbst bewufst seyn können ohne zugleich uns selbst zu fühlen, und unsern Willen auf uns selbst zu richten; aber Diefs gilt hinsichts aller dieser drei Momente des Selbstinneseyns wechselseits; und „nicht ohne" heifst keinesweges: *durch* oder: *dadurch verursacht*, sondern lediglich: *dadurch wechselseitig mitbedingt.* Sodann ist zu beachten, dafs auch das Selbstbewufstseyn oder das Selbsterkennen, sofern es zeitlich ist, mittelst einer Thätigkeit in Wirklichkeit tritt, welche Thätigkeit zugleich empfangig oder leidenlich ist, indem sie bestimmt wird durch die Wesenheit des zu Erkennenden, das ist hier durch die Wesenheit Unsrer selbst. Aber diese innere Empfänglichkeit oder Passivität unserer Uns selbst erkennenden Thätigkeit ist nicht zu verwechseln mit der für die ganze erkennende Thätigkeit aüfseren Selbstempfindung oder dem Selbstgefühle. Es gilt in dieser Hinsicht von der Selbsterkenntnifs, was wir zuvor von jeder Erkenntnifs nachgewiesen haben. Und das Selbstgefühl überhaupt, und als ganzes, ist wiederum nicht zu verwechseln mit dem Gefühle unseres Selbsterkennens oder Selbstbewufstseyns, oder mit demjenigen Theil des Selbstgefühles, worin wir selbst fühlen, dafs und sofern wir uns selbst erkennen. Ueberhaupt mufs hierbei der ganze Organismus der Beziehungen der genannten drei Momente des Selbstinneseyns erwogen werden, wonach ein jedes ebensowohl sich selbst erfafst, oder reflexiv ist, als es auch jedes andre in sich aufnimmt, oder reciprok ist; — wodurch neun zweigliedige, und siebenundzwanzig dreigliedige Verbindungen gegeben sind, die ein Jeder in seinem Selbstinneseyn als Wahrnehmnisse, oder wie man gewöhnlich sagt, als Thatsachen des Bewufstseyns, ergreifen kann. Das ist: Erkennen des Erken-
148 nens, Erkennen des Fühlens, Erkennen des Wollens; Fühlen des Erkennens, Fühlen des Fühlens, Fühlen des Wollens; Wollen

des Erkennens, Wollen des Fühlens, Wollen des Wollens. So wie diese neun zweigliedigen Verbindungen im Allgemeinen gelten, also gelten sie auch, wenn deren Inhalt Wir selbst ist, das ist, vom Selbsterkennen, Selbstfühlen, Selbstwollen; wobei das Wort *fühlen* in demselben allgemeinen Sinne gebraucht ist, als das Wort *Gefühl*. Wir können daher den vagen Satz nicht gelten lassen: „die innere Selbstanschauung, von der alle geistige „Selbstkenntniſs ausgeht, ist Empfindung.“ Sondern vielmehr: die innere Selbstanschauung erfolgt, sofern sie zeitlich ist, durch eine Thätigkeit, die wie die erkennende Thätigkeit auch empfangig und leidenlich, receptiv und passiv, ist; und die innere Selbstanschauung oder Selbsterkenntniſs ist, als das Eine Moment des Selbstinneseyns, zugleich begleitet und mitbedingt sowohl von der Selbstempfindung oder dem Selbstgefühle, als von dem Selbstwollen. Das Selbstinneseyn aber ist vor und über seinen drei Momenten, dem Selbstbewuſstseyn, Selbstgefühle und Selbstwollen, und kann auf keine Weise Selbstanschauung genannt werden, sondern dieser Name gebührt lediglich der Selbsterkenntniſs. Noch bemerken wir hierbei, daſs wir *Fühlen* und *Empfinden* als völlig gleichbedeutend brauchen, unser Verfasser aber nicht; daſs also des Verfassers Sätze nach seinem, nicht nach unserem Sprachgebrauche gefaſst werden müssen, den wir ihm keinesweges unterschieben wollen. Indeſs wir sind bis hieher seiner Definition des Empfindens gefolgt, und unsere Aüſserungen beziehen sich auf unsere gleichfalls jedesmal bestimmt erklärten Worte, so daſs hieraus weder für die Sache, noch für den aufmerksamen Leser eine Verwirrung entstehen kann. — Und wie nun auch der Verfasser das Gefühl erklären möge, so hat Dieſs auf das hinsichts der Empfindung, seiner Erklärung gemäſs, Gesagte keine rückwirkende Folge.

Hierauf wendet sich nun der Verfasser zu seiner Lehre vom *Gefühl* und von dessen Verhältniſs zum Glauben, welche man in einer Abhandlung von der Sinnlichkeit nicht vermuthen sollte. „Wenn wir von den Empfindungen dasjenige abziehen, was sie „zu Anschauungen und Wahrnehmungen, also zu Elementen des „Erkennens macht, so erhält die Empfindung insofern, als sie „unsre subjective Natur mit mehr oder weniger Intensität inner„lich bewegt, und in dieser Beziehung kein Element des Erken„nens ist, im Deutschen noch den besondern Namen *Gefühl*.“
Dem deutschen Sprachgebrauche gemäſs, sind die Wörter *Em-* 149
pfindung und *Gefühl* gleichbedeutig. Gefühl, von Fühlen, ist verwandt mit *Wühlen* und bezeichnet ursprünglich ein Thun, wie dieſs auch noch die Wörter: *anfühlen*, *befühlen*, und andre mehr, beweisen; sowie dieſs, daſs dieses Wort von dem Tastsinne vor-

züglich gebraucht wird, der in Form des thätigen Berührens des durchs Gefühl wahrzunehmenden Gegenstandes wirksam ist; und der Anlafs zu der Verwandtschaft dieses Wortes mit Finden und Empfinden, das ist mit: Fahenden, Fangen, Ergreifen wollen, und Suchen, ist schon daraus ersichtlich, dafs die vorwaltenden beweglichen Organe des Tastsinnes vom Wurme bis zum Menschenleibe zugleich zum Suchen und Ergreifen bestimmt sind. Auch werden daher ganz richtig beide Wörter sowohl vom Sinnlichen als Uebersinnlichen völlig gleichbedeutend gebraucht, wie noch aufserdem die Wörter: *empfindsam* und *gefühlvoll*, beweisen; und von jeher ist insonderheit von religiösen *Empfindungen* und *Gefühlen* im ganz gleichen Sinne von Dichtern und von Kanzelrednern gesprochen worden. Ferner bedeuten ebendaher beide Wörter kein inneres Element oder Moment des Anschauens und des Erkennens, sondern ein aüfseres, mit dem Erkennen gleich hohes, neben selbigem stehendes, Element oder Moment des Inneseyns und des Innewerdens. Von dem Empfinden habe ich diefs vorhin nachgewiesen, und dasselbe gilt von dem völlig synonymen Fühlen. Die vom Verfasser vorgeschlagne Unterscheidung dieser beiden Wörter ist also ihrer Bildung und dem allgemeinen Volksprachgebrauche ungemäfs. Es liegt aber diesem Vorschlage noch eine sachliche Verwechslung zum Grunde, die wir bereits angezeigt haben, und die, weil sie für die ganze Lehre des Verfassers von Erheblichkeit ist, genau beachtet werden mufs. Es wird nehmlich die der erkennenden Thätigkeit innere Empfänglichkeit und Leidenheit oder Receptivität und Passivität, dafs sie nehmlich durch die Beschaffenheit des zu Erkennenden bestimmt ist, verwechselt mit der Beziehung des gesammten Erkennens, jene Receptivität und Passivität mit inbegriffen, zu unserer ganzen Wesenheit, welche daher „unsre subjective Natur mit mehr oder „weniger Intensität innerlich bewegt", und allerdings der Inhalt der Empfindung oder des Gefühls ist. Erstere Empfänglichkeit oder Leidenheit, die ein inneres Moment des Erkennens ist, ist nicht eine Beziehung des Erkennens zu unserer ganzen Wesenheit, mithin darf sie auch weder Empfindung noch Gefühl genannt werden, auch nennt sie Niemand so, sondern eben Empfänglichkeit oder Receptivität.

Nach dem Verfasser ist also *Gefühl* die Empfindung selbst, aber lediglich in der Hinsicht, als sie unsre subjective Natur mit mehr oder weniger Intensität innerlich bewegt; eine Hinsicht, deren räthselhafter Ausdruck seine Erklärung vom Folgenden erwartet. Wenige Zeilen darauf wird zwar statt: subjective Natur, das Wort: Gemüth, aber ebenfalls ohne alle Erklärung, gesetzt. Dagegen wird sogleich bemerkt: „Wer Gefühle, als solche, näm-

„lich in dieser Bedeutung des Worts, mit Erkenntniſsgründen 150
„verwechselt, ist ein Schwärmer.“ Merken wir also scharf darauf, ob der Verfasser nicht im Folgenden selbst irgend ein Gefühl als einen Erkenntniſsgrund geltend macht. Richtig wird zunächst bemerkt: „Aber jeden Act des Erkennens begleitet ein Gefühl“; aber ebenso richtig ist: „„„jeden Zustand des Gefühles begleitet ein Act des Erkennen““; jedenfalls nehmlich der Act des Erkennens, daſs dieses Gefühl soeben empfunden wird; oftmals aber auch das Erkennen desjenigen, was der Grund des Gefühles ist. Denn da ein Gefühl ein Bewirktes ist, so kann sich der denkende Geist des Gedankens dessen, was das Gefühl verursacht, und der Nachfrage danach nicht entschlagen. Dazu kommt, daſs übersinnliche Gefühle nur empfunden werden, sofern der Gegenstand derselben, der in den Sinnen nicht erscheint, gedacht wird, das ist dem Fühlenden als erkennendem Wesen, intellectual gegenwärtig ist. Doch dieſs wird in der Folge ausführlicher besprochen werden müssen. „Auch der Glaube“, fährt der Verfasser fort, „ist ein Gefühl insofern, als er das Gemüth „mit mehr oder weniger Stärke bewegt in der Anhänglichkeit des „Geistes an die Vorstellungen, denen wir vertrauen.“ Eben insofern also ist der Glaube, nach des Verfassers kurz zuvor ertheilter Versicherung, kein Erkenntniſsgrund, und wer ihn dennoch dafür hielte, wäre ein Schwärmer. Uebrigens ist diese Behauptung irrig. Der Glaube ist nicht selbst ein Gefühl. Er mag zumtheil mit auf einem Gefühle beruhen, indem der Glaube eben den Grund dieses Gefühles erahnet; er ist auch selbst wiederum von einem Gefühle begleitet, oder, er erweckt selbst wiederum ein bestimmtes Gefühl; ist aber als solcher von jedem Gefühle unterscheidbar, da der Glaube vielmehr ein Geisteszustand, d. h. ein Zustand des Geistes als *erkennenden* Wesens, ein bestimmtes Fürwahrhalten ist, welches noch dazu den Gefühlen des glaubenden Subjects sehr unwillkommen, ja widerartig seyn kann. Der Verfasser verweilt aber auch bei dieser Behauptung nicht, sondern springt noch zu mehren Behauptungen über, die ebensowenig begründet werden, und ohne Uebergang auf einander folgen. Statt dessen hätte vielmehr vor allem genauer und ohne Bildrede erklärt werden sollen, was eigentlich Gefühl seye. Denn die bildliche Rede, daſs es Empfindung seye, sofern diese das Gemüth *bewegt*, kann nicht genügen, und verwirret, da das Gefühl weder erstwesenlich noch allein eine Bewegung ist; indem die Grundgefühle z. B. der eignen Selbstheit ohne alle Bewegung, gleichsam stehende oder ruhende Gefühle sind. Sofern aber an dem Gefühle Bewegung, und Bewegung des Gemüthes, sich findet, ist nicht *das* das Gefühl, was das Gemüth bewegt,

sondern das Gemüth selbst, sofern es bewegt ist, ist eben das Gefühl selbst, indem dann die Gemüthsbewegung an dem Gefühle selbst, als ein Element oder Moment desselben, ist *). „Dafs „es eine Menge sehr verschiedenartiger Gefühle giebt" bemerkt der Verfasser weiter, „und dafs alle Gefühle in unendlicher Ver-
151 „schiedenheit der Stärke und Schwäche angenehm oder unange- „nehm sind, ist bekannt. Aber das Angenehme und Unangenehme „ist es nicht, was sie zu Gefühlen macht." In Ansehung endlicher, bedingter Gefühle findet sich der Gegensatz und die Stufenfolge des Angenehmen und des Unangenehmen allgemein, doch das unbedingte Gottgefühl ist ohne und über diesem Gegensatze, als das selige Gefühl. Allerdings ist es aber auch nicht das Angenehme und Unangenehme, was endliche Gefühle zu Gefühlen macht. Was sie indefs eigentlich dazu macht, oder besser, was eigentlich Gefühl als solches seiner ganzen Wesenheit nach ist, sagt der Verfasser nicht; ebensowenig was eigentlich das Angenehme oder Unangenehme an den Gefühlen ist. — „Wer nun", heifst es ferner, „nicht alle Gefühle auf Gesetze des körperlichen „Organismus zurückführen, und wer besonders den moralischen „und religiösen Gefühlen einen höhern Charakter zusichern will, „der darf das Gefühlsvermögen überhaupt nicht auf eine solche „Art von der Vernunft unterscheiden, als ob es von ihr schlecht- „hin verschieden oder gar ein contradictorisches Gegentheil der Vernunft wäre." Wird unter Vernunft die ganze Wesenheit des endlichen Geistes, und zugleich der Inbegriff seiner gesammten Vermögen verstanden, so stimmen wir dem Verfasser hierin ganz bei, indem wir das Gefühlsvermögen, nächst dem Erkenntnifsvermögen und dem Willensvermögen als Eines der drei obersten Vernunftvermögen erkennen, und anerkennen, und einsehen, dafs das Eine unbedingte, unendliche, und vergleichweis genommen höchste Gefühl das Gefühl Gottes ist, in welchem zu oberst wiederum der Organismus aller übersinnlichen Gefühle, und in diesem auch die untergeordneten religiösen Gefühle und das moralische Gefühl enthalten ist. Nach diesem Sprachgebrauche ist das Gefühl in, unter und durch die Vernunft; und verlangt daher selbst, wissenschaftlich erkannt zu werden. Wenn aber unter Vernunft blofs das oberste Erkenntnifsvermögen verstanden wird, so ist das Gefühl als solches von der Vernunft als solcher, oder wie *Kant* sagt von der reinen (speculativen) Vernunft zu unterscheiden, denn das Gefühlsvermögen ist dem Erkenntnifsvermögen wesenlich entgegengesetzt (real opponirt), nicht aber in dem Verhältnisse des ausschliefsenden Widerstreitigen (nicht con-

*) Man vergleiche unsere Erklärung des Gefühles im Abrifs des Systems (1825) S. 28 f., im Abrifs der Logik (1825), S. 49 ff.

tradictorisch); indem beide Vermögen in demselben Wesen zugleich beisammen, sich als wechselseitig selbständige Wesenheiten entgegengesetzt, und dann auch unter sich im wechselseitigen Vereine sind, also von demselben Wesen, als zwei Grundvermögen desselben, eingeschlossen werden. Wird endlich unter Vernunft überhaupt das Vermögen der Einheit, der Vereinheit und der Harmonie verstanden, so ist Vernunft sowohl das oberste Erkenntniſsvermögen, als das oberste Gefühlsvermögen, als das oberste Willensvermögen; und dieser Sprachgebrauch stimmt, wie schon oben bemerkt wurde, mit dem Sprachgebrauche des Volkes. Wir folgen dem ersterklärten Sprachgebrauche. Aber abgesehen von diesem Wortgebrauche behaupten wir, daſs die drei Grundvermögen des Geistes, das Erkenntniſsvermögen, das Gefühlsvermögen und das Willensvermögen, ein jedes von eigenthümlicher Wesenheit, und jedes selbständig gegen die beiden anderen seye, daſs mithin jedes in der Einen Wesenheit des Geistes selbwesenlich, unmittelbar gegründet, in selbiger seine 152
eigne Wesenheit habe, mithin auch keines weder in Gedanken noch der Wesenheit und der zeitlichen Wirklichkeit nach für einander gesetzt werden, für einander grundbestimmend oder stellvertretend seyn können. Unsere Behauptung der selbständigen Wesenheit des Erkenntniſsvermögens, wonach die Erkenntniſs, um vollendet und ganz zu seyn, des Gefühles nicht bedarf, also weder durch Glauben, sofern selbiger im Gefühl gegründet ist, noch durch Gefühl ergänzt oder vollendet werden kann oder muſs, trennt unsere Ueberzeugung von der des Verfassers, welcher das Erkennen, und zwar das unbedingte Erkennen Gottes, durch den Glauben vom Gefühl abhangig macht, wie Dieſs in der Folge sich weiter zeigen, und von uns erwogen werden wird. Dann wird sich zeigen, daſs und in welchem Sinne wir dennoch mit dem Verfasser in den von ihm hier beigefügten Ausspruch zusammenstimmen: „Vernunft ohne Gefühl ist eben „so wenig eine wirkliche Vernunft, als ein gefühlloser Gott ein „solcher ist, den man wahrhaft anbeten könnte."

Der Verfasser berührt nun (S. 89) den Gegensatz des inneren und des aüſseren Sinnes. Aber auch hier giebt er das Eigenwesenliche des Sinnes nicht an, wodurch doch allein jene Unterscheidung bestimmbar und verständlich werden könnte. Das deutsche Volk hat seinen Redegebrauch auch hinsichts dieses Wortes ganz sprachgemäſs bestimmt. *Sinn* heiſst ganz allgemein, das Vermögen, sich eines Gegenstandes *inne* zu seyn, sowie es auch selbst der Bau des Wortes anzeigt; also das Vermögen, sich eines Gegenstandes auf irgend eine Art inne zu seyn, also sowohl im Erkennen oder Schaun, als im Empfinden oder Fühlen, als

auch im Wollen; seye nun dieses Vermögen und sein Gegenstand
ein Göttliches, Geistliches, Natürliches oder Menschliches; ferner
ein Unbedingtes oder Bedingtes, Unendliches oder Endliches, Ewi-
ges oder Zeitliches. Aber viele Philosophen verstehn sprach-
widrig unter *Sinn* nur das Vermögen, des vollendet Endlichen,
Eigenleblichen oder Zeitlich-Individuellen inne zu seyn; und
Viele sogar nur das leibliche Vermögen, des leiblichen Zeitlich-
Individuellen inne zu werden; sowie dann auch die Sinnglieder
des Leibes vorzugsweise, oder vielmehr allein *die Sinne* genannt
werden. Nach jenem echten, ganz- und allumfassenden Sprach-
gebrauche wird dann der *leibliche* oder *aüfsere* Sinn von dem
geistlichen *) oder *innern* Sinne eben durch diese näherbestim-
153 menden Beisätze genau unterschieden, sowie auch der Sinn für
das Zeitlich-Individuelle, vollendet Endliche von dem Sinne für
das Ewige und für das Unendliche durch bestimmte Beisätze zu
unterscheiden ist; wie auch der menschliche Sinn, von dem gött-
lichen Sinn. Und nach eben dieser sprachgemäfsen, durch Ein-
seitigkeiten bestimmter Schulen unbeschränkten und unverfälsch-
ten Bedeutung des Wortes *Sinn* wird auch Gotte selbst der un-
endliche, unbedingte Sinn, als das unbedingte Vermögen, sich
seiner eignen Wesenheit und aller endlichen Wesenheit inne zu
seyn in unendlichem unbedingten Erkennen, Empfinden und Wol-
len zugesprochen werden können und müssen; wobei es sich
versteht, dafs Erkennen, Empfinden und Wollen in keiner andern
Bedeutung verstanden werden dürfen, als in der von uns ange-
zeigten, genau bestimmten, dem Geiste der deutschen Sprache
und des Volkfprachgebrauches angemefsenen, deren wir uns hier,
wie in allen unsern seit dem Jahr 1810 verfafsten Schriften,
gleichbleibend bedienen. Endlich erklärt sich auch durch jenen
umfassenden richtigen Sprachgebrauch des Wortes: Sinn, dafs von
dem Volke und dem Sprachgebrauche der Gebildeteren völlig rich-
tig unter dem *Sinn* zugleich die *Neigung* und der *Trieb* mitbegriffen
wird; wie diefs in den Redarten geschieht: Sinn für etwas ha-
ben, Sinn für das Wahre, Gute, Schöne; göttlicher Sinn, reli-
giöser Sinn, Kunstsinn, Wissenschaftsinn, Biedersinn, Bürger-
sinn, Eigensinn, u. d. m. Daher dann auch weiter, sachlich be-
trachtet, diejenige Wesenheit selbst der Sinn einer Sache genannt
wird, wonach der Geist eben dieser Sache, mittelst seines Sin-
nes, als Vermögens, inne ist und wird im Erkennen, Fühlen
und Wollen; so: der Sinn einer Rede, einer Neigung, eines

*) Wir sagen dem allgemeinen Spnachgesetze zufolge *geistlich* sowie man sagt *leiblich*; *geistig* entspricht dem ungewöhnlichen Worte *leibig*; — *ig* heifst was das Vorangehende an sich ist oder hat, — *lich* was dazu in irgend einer wesenlichen Beziehung steht.

Gefühles, eines Willens und Strebens. Woraus auch weiter erhellet, wie dem Geiste der Sprache gemäfs, ebenfalls sachlich betrachtet, auch dasjenige Wesenliche und diejenige Wesenheit, woran sich der Geist irgend eines Wesenlichen auf irgend eine Art inne ist oder wird, der Sinn genannt wird, so mithin auch die Sinnglieder und Sinnthätigkeiten des Leibes. Diese ganz allgemeine und allumfassende, durch die Bildung des Wortes selbst ausgesprochne, und durch den ganzen Sprachgebrauch des Volks und der Gebildeteren bestätigte Bedeutung des Wortes *Sinn*, ist daher auch im philosophischen Sprachgebrauche beizubehalten, und weiterbestimmende Beisätze, oder auch der Zusammenhang des Gedankens und der Rede müssen jedesmal anzeigen, von welchem bestimmten Gebiete des Sinnes die Rede sey. Wir vermuthen, diese und ähnliche Erörterungen der Bedeutung wichtiger Worte werden ohnehin dem philosophischen Leser nicht unwillkommen seyn; sie dürfen aber in dieser unserer kritischen Arbeit nicht fehlen, damit nicht der reale Widerstreit in den Behauptungen selbst für einen blofsen Wortstreit gehalten, oder als ein solcher dargestellt werden möge. Wir bestreben uns, überall den Inhalt der Gedanken selbst unabhangig von den Worten erkennbar, und anschaulich zu machen; diefs eben ist aber 154
ohne bestimmten Wortgebrauch nicht möglich.

Daher kann dem Verfasser nicht beigestimmt werden, wenn er unter dem „eigentlichen Sinn“ die leibliche Sinnlichkeit, und unter dem innern Sinn blofs das innere Gefühlsvermögen versteht, als welches nur ein Theil des Sinnes ist; denn er sagt: „Denn inneren Sinn kann man auch das Vermögen solcher inne„ren, aus keiner Anschauung von Aufsendingen entspringenden Ge„fühle nennen, an denen die Vernunft gar keinen Antheil hat.“ Dafs die Vernunft an irgend einem Gefühle, sofern selbiges ins Bewufstseyn aufgenommen ist, gar keinen Antheil hat, ist schon defshalb ungedenklich, weil das Gefühl eine innere Bestimmtheit, und zwar eine bestimmte Thätigkeit und Angewirktheit oder Afficirtheit des ganzen Vernunftwesens selbst ist. Was für die Vernunft, an und in der Vernunft seyn soll, daran mufs sie Antheil haben, und Antheil nehmen, es mufs sie interessiren, und sie mufs sich selbst dafür bejahig oder verneinig interessiren. Unklar ist des Verfassers Behauptung: „Ein innerer Sinn in dieser „Bedeutung des Worts gehört auch zur thierischen Natur. Jede „im Innern unsers Gehirn- und Nervensysteme sich ereignende „Veränderung kann dergleichen innere Gefühle zur Folge haben.“ Denn Gefühle, welche Folgen sind von leiblichen Aenderungen im Hirn und überhaupt im Nerfensysteme, gehören insofern dem äufseren, nicht dem inneren Sinne an. Innere, geistige Gefühle

können allerdings von verwandten aüſseren Gefühlen angesprochen, geweckt und modificirt werden, aber dann sind sie doch an sich, ihrem Grundbestande nach, ein selbständiges Inneres, und jene Veränderungen, die ihnen im leiblichen Organismus als Gegenähnliches entsprechen, sind nicht der erstwesenliche Grund, vielweniger aber die Ursache derselben.

Nun erwähnt der Verfasser, im Gegensatze mit diesen angeblichen innern Gefühlen, solche die es in Wahrheit seyen. „Von ganz anderer Natur", sagt er, „sind diejenigen inneren Gefühle, die zu den Elementen des Bewuſstseyns gehören, in welchen die Vernunft sich selbst erkennt, namentlich die Gefühle des Zweifels und der Ueberzeugung, und alle moralischen Gefühle." Zu den Elementen des Bewuſstseyns kann nur alles Das gehören, was überhaupt zu einem jeden Wissen oder Erkennen gehört; zum Erkennen und Wissen aber als solchem, gehört kein Gefühl, keine Empfindung; wohl aber ist mit jedem Erkennen zugleich in dem sein Selbst inneseyenden endlichen Geiste auch Gefühl und Wille, mithin auch mit dem Selbstbewuſstseyn zugleich Selbstgefühl und Selbstwille gegeben; und wohl wird auch wiederum das Selbsterkennen in das Gefühl und das Selbstgefühl in das Erkennen wechselseitig aufgenommen. Welches also im-
155 mer „die Elemente des Bewuſstseyns" seyn mögen, „in welchen „die Vernunft sich selbst erkennt", ein Gefühl, oder Gefühle gehören gewiſs nicht zu diesen Elementen. Allerdings sind auch die intellectuellen Zustände des Zweifels, der Ueberzeugung, auch der moralischen Einsicht und Ueberzeugung, von Gefühlen begleitet; sie selbst aber sind, als solche, Zustände des Geistes sofern er erkennt, ahnet und weiſs, — sie sind *intellectuelle* Zustände, und durchaus keine Gefühle; wohl aber erweckt jeder solche Zustand, sofern sich der Geist der Beziehung desselben zu ihm selbst als ganzem Wesen inne wird, ein bestimmtes Gefühl, welches aber nicht mit diesem intellectuellen Zustande selbst verwechselt, oder als eine Eigenschaft an und in ihm betrachtet werden darf. Wir müssen genau darauf achten, wenn der Verfasser, nach *Jacobi's* Weise, diese Unterscheidung, woran Vieles gelegen ist, verwischt.

Der Verfasser setzt hinzu: „Soll nun das Vermögen dieser „Gefühle, ohne welche auch keine Religion ist, unter dem Titel: „*innerer Sinn*, im Allgemeinen mit dem Vermögen der animalischen „inneren Gefühle für einerlei erklärt, und nur als eine Modifi„cation dieses Vermögens betrachtet werden, das dann wieder „mit der sogenannten Sinnlichkeit überhaupt zusammenfallen soll; „so fällt alles, was in der Religion mehr, als kalter Begriff, ist, „der Sinnlichkeit anheim, die dann in aüſsere und innere ge-

„theilt, aber in jeder Hinsicht von der Vernunft verschieden seyn „soll." Wer die von uns erklärten sprachgemäſsen Bedeutungen der Wörter: *Vernunft*, *Empfindung*, *Sinn*, *Gefühl*, auffaſst und festhält, und dabei Das, was diese Wörter bezeichnen, an sich selbst, von allen Wörtern unabhangig, erkennt und einsieht, der wird in das hier vom Verfasser bemerkte Gedanken- und Wortgewirr nicht gerathen, und selbiges ohne Mühe entwirren. — Da die Religion des Menschen darin besteht, daſs er Gottes inne und mit Gott vereint seye, und da das Inneseyn ein dreifaches ist, im Erkennen, Fühlen und Wollen, oder in Erkenntniſs, Gefühl und Willen, so stimmen wir in diesem Sinne mit dem Verfasser überein, daſs die Religion nicht ohne Gefühl ist. Ja, wir behaupten, daſs das Gottgefühl, als das Eine der drei Grundelemente der Religion, das einsige unbedingte, unendliche Gefühl auch des Menschen ist, worin alle besondere Gefühle, auch sein Selbstgefühl, als ein organisches Ganze enthalten und belebt seyn sollen *). Und da der Sinn das Vermögen ist, des Wesenlichen
inne zu seyn und zu werden, so bezieht sich der Sinn des Men- 156
schen zuerst und zuhöchst zu Gott, als das Vermögen, Gottes inne zu seyn und zu werden; der Mensch hat Gottsinn, oder göttlichen Sinn, der auch religiöser Sinn oder Gottinnigkeit genannt werden kann. Daher ist das Eine Element des Gottsinnes oder des Vermögens, Gottes inne zu werden, das Vermögen Gottes im Gefühl inne zu werden **), oder das Vermögen des Gottgefühles, als des Inneseyns des wesenlichen, ewigen und zeitlich-individuellen Verhältnisses Gottes zu dem endlichen Geiste als ganzem Wesen.

*) Ich habe dieses ausführlich gezeigt in der Schrift: Urbild der Menschheit. [*Vorless. üb. d. Syst. S.* 385 *f.*, 492, 538 *ff.*]

**) Ich eröffnete meine Schrift vom Urbilde der Menschheit (1808) mit Folgendem: „„Gott zu erkennen und zu empfinden ist das theuerste Kleinod des „„Menschen. In harmonischem Zusammenstimmen des Geistes und des Ge„„müthes wird Gott ihm gegenwärtig, daſs er in Gottes Licht und Liebe „„lebe. — — Im Anschaun Gottes bildet sich die Wissenschaft; in ihm „„entspringt sie, bleibt in ihm, und kehrt zu ihm zurück. Des Künstlers „„Begeisterung ist göttlich; Gott und das Göttliche ist das Wesen echter „„Kunst. Der wahre Mensch dankt die Würde seines Lebens, die Fülle „„seiner Thatkraft Dem, daſs er mit Geist und mit Gemüth an Gott sich „„innig hält."" Und meine Grundlegung der Sittenlehre (1810) begann ich mit den Worten: „„Indem wir vorhaben, die Wissenschaft der sittlichen „„Natur des Menschen tief und fest zu begründen, wenden wir den Blick „„hinweg von allem Unvollkommnen und Eitlen, und erheben ihn in den „„reinen Himmel der ursprünglichen Anschauung des unendlichen, ewigen „„Urwesen. Lassen wir alle Vorurtheile, alle unreine Gefühle in der ne„„belreichen Atmosphäre irdischen Lebens zurück, um in reinem Geiste zu „„erkennen, und in schuldlosem Gemüthe zu empfinden die selige Natur „„des Urwesen.""

Ferner wird bemerkt: „Auch ist dann nicht wohl zu begrei-„fen, was die Vernunft von dem bloſsen Verstande unterscheiden „soll; denn wenn man auch reine Vernunftideen in einer höhern „Bedeutung des Worts gelten läſst, so sind doch auch diese von „der innern Wahrnehmung und den innern Gefühlen unzertrenn-„lich, und können nur in Beziehung auf diese Gefühle zu Ver-„standesvorstellungen werden.“ Zwar sind die Vernunftideen von Gefühlen allerdings unzertrennlich, aber nicht in dem Sinne, als wenn sie ihren Inhalt und ihre Aufnahme ins Bewuſstseyn von Gefühlen entlehnten oder erhielten. Es zeigt sich hier die unleugenbare Wahrnehmniſs oder Thatsache des Bewuſstseyns: daſs einsig und allein die ohne alle Abhangigkeit vom Gefühlvermögen ins Bewuſstseyn selbständig eintretenden Vernunftideen die ihnen entsprechenden Gefühle erwecken, bestimmen und beleben; keinesweges aber jemals übersinnliche Gefühle die ihnen entsprechenden Ideen ursprünglich hervorrufen. Der ewige Grund dieser Thatsache wird im Folgenden ausführlicher gezeigt werden, hier können wir ihn nur andeuten.

Gefühl ist Inneseyn des Verhältnisses eines Wesenlichen, das ist eines Wesens oder einer Wesenheit zu uns selbst als ganzem
157 Wesen; soll mithin irgend ein Gefühl wirksam seyn oder entstehen, so muſs ein bestimmtes Verhältniſs von irgend einem Wesenlichen zu dem endlichen Vernunftwesen als Ganzen daseyn, — ewig oder zeitlich stattfinden. Soll demnach das sogenannte Uebersinnliche, das ist dasjenige Wesenliche, welches über dem zeitlich-individuellen Wesenlichen ist, mithin das unbedingt Wesenliche, das Urwesenliche und das Ewigwesenliche, gefühlt werden, so muſs dasselbe mit dem endlichen Vernunftwesen in einem wesenlichen Verhältnisse verbunden seyn. Dasjenige Verhältniſs nun, daſs das selbständige Zuerkennende vereint ist mit dem Erkennenden als gleichfalls Selbständigem, so daſs dennoch die Selbständigkeit Beider besteht *), ist das *Erkennen.* Aber das Gefühl von etwas ist nur das Inneseyn des durch ein bestimmtes Verhältniſs des Geistes als ganzen Wesens zu einem Wesenlichen im Geiste als ganzem Wesen gesetzten Zustandes. Mithin sowie im Geiste ein bestimmtes Gefühl als ein bestimmter, selbständiger Zustand gesetzt ist, kann auch das Gefühl, wie jedes Selbständige, in das Bewuſstseyn aufgenommen oder wahrgenommen, gedacht und erkannt werden. Durch dieses Wahrnehmen, Denken und Erkennen des Gefühles, als eines bestimmten Zustandes,

*) Abriſs des Systems der Logik (1825), S. 49, 71. Abriſs des Systems der Philosophie (1825), S. 21. [*Vorles. üb. d. Syst*, *analytisch* S. 151—156, *synthetisch*, S. 377—380; *Vorless. üb. d. analyt. Logik*, S. 44].

wird aber jenes Wesenliche selbst, dessen Verhältnifs zum gan-
zen Geiste, zum ganzen individuellen Vernunftwesen, gefühlt
oder empfunden wird, noch nicht wahrgenommen, gedacht oder
erkannt, das ist, es wird der sachliche, gegenstandliche Grund
des Gefühles nicht wahrgenommen, gedacht oder erkannt; nur
das Gefühl selbst erst als sachlicher Zustand wird ins Bewufst-
seyn aufgenommen. Im Gefühle, als solchem, ist der Geist oder
das endliche Vernunftwesen sich nur seines Zustandes inne, nicht
aber Dessen was den Zustand verursacht, folglich auch Letzteres
nicht in der Erkenntnifs des ins Bewufstseyn aufgenommenen Ge-
fühles. Soll folglich der Geist sich eines Gegenstandes als Grun-
des irgend eines Gefühles bewufst seyn, so mufs dieses durch
reine Erkenntnifs geschehen, worin sich eben der Geist als selb-
ständiges Wesen dieses Gegenstandes als gleichfalls eines selb-
ständigen Wesenlichen inne ist. Das Gesagte wird zunächst er-
laütert durch die rein leiblichen in den Geist aufgenommenen
Gefühle. Sowie in dem Leibe ein bestimmter Zustand entsteht
der zu dem Bestehen des Leibes und der lebendigen Kraft des-
selben in bejahigem oder verneinigem Verhältnifs ist, entsteht
Gefühl der Lust oder des Schmerzes, und alsbald kann dieser
Zustand ins Bewufstseyn des Geistes aufgenommen werden, diefs 158
Gefühl kann als solches wahrgenommen, gedacht und erkannt
werden. In diesem Auffassen und Erkennen des leiblichen Ge-
fühles als solchem liegt aber nicht einmal das Bewufstseyn, dafs
dieses Gefühl leiblich, noch auch, dafs es an diesem oder jenem
Theile oder Gliede des Leibes ist, geschweige denn das Bewufst-
seyn desjenigen Wesenlichen, welches durch seine Wechselwir-
kung mit dem Leibe dieses Gefühl mitverursacht, sondern nur
die reine Erkenntnifs, dafs dieses bestimmte Gefühl empfunden
wird. Dafs aber dieses Gefühl ein leibliches sey, in welchem
Theile und Gliede des Leibes es sey, und welches Wesenliche
der Grund desselben sey, und auf welche Weise der Zustand
des Leibes, welcher empfunden wird, der Lebenskraft des Lei-
bes förderlich oder hinderlich, sie bejahend oder verneinend
seye, — Alles diefs ist Sache der reinen Erkenntnifs, des Den-
kens in Form des Begriffes, Urtheiles und Schlusses. Eben diefs
zeigt sich bei höheren, geistlichen Gefühlen, die durch leibliche
Gefühle mitveranlafst werden; so z. B. bei den geistlichen Ge-
fühlen, die durch Anhören einer Musik geweckt werden. Die
blofse Aufnahme des Gefühls ins Bewufstseyn befafst nichts als
eben den bestimmten Zustand des Geistes, worein derselbe durch
die Wechselwirkung der Schwingungen der schallenden Stoffe
mit dem Gehörnerfen versetzt ist, aber Nichts von alle dem so-
eben Genannten, so auch nicht den aüfseren und inneren Grund

davon. Soll der Geist sich alles Dessen in Ansehung dieses Gefühles inne werden, so muſs es durch reine Erkenntniſs geschehen. So wissen wir freilich mittelst reiner Erkenntniſs der Naturwissenschaft, daſs Zahlenverhältnisse die Grundlage des melodischen und harmonischen Wohllautes sind; aber das Gefühl der dadurch hervorgebrachten Lust, wie bestimmt es irgend ins Bewuſstseyn aufgenommen werde, enthält davon Nichts, schweigt davon gänzlich, giebt davon durchaus Nichts zu erkennen. Ein Gleiches gilt von allen Gefühlen, und von dem Bewuſstseyn derselben; sie sind als solche taub und blind, das ist sie geben nichts als sich selbst, das ist nichts, als den Zustand des Geistes selbst zu erkennen. Demnach können auch Gefühle, als solche, den Inhalt keines Gedanken darbieten, dessen Gegenstand ein Anderes als der bloſs subjective Zustand des Geistes selbst, als der Thatbestand des Gefühles, ist; folglich auch nicht zu dem Bewuſstseyn der Vernunftideen verhelfen. Sofern daher der Geist sich selbst noch nach anderen Wesenheiten, denn als fühlendes Wesen, erkennt, und sofern derselbe sich eines ihm aüſseren Wesenlichen, als solchen, inne wird, ist dieſs ganz allein Sache der Erkenntniſs, die vom Gefühl als solchem ganz unabhangig
159 ist. Dagegen können Gefühle zu vernünftigem Nachdenken über deren Inhalt und Grund Anlaſs geben, und umgekehrt, alle bestimmte Gedanken und Erkenntnisse können in das Gefühl aufgenommen werden.

Wenn demnach Gott erkannt wird, so ist dieses bestimmte Verhältniſs, worin Gott als erkanntes Wesen zu dem Geiste als erkennendem Wesen steht, wesenlich Grund eines bestimmten Gefühles, des Gefühles der Gotterkenntniſs, welches selbst noch von dem unmittelbaren Gottgefühle zu unterscheiden ist. Denn sofern weiter gedacht wird, daſs Gott selbst nach seiner Wesenheit unmittelbar auf den Geist als ganzes Wesen sich beziehe, und daſs der Geist sich dessen unmittelbar inne seye, so wird der Geist gedacht als Gottes Gegenwart und Anwirkung unmittelbar empfindend oder fühlend in dem unmittelbaren, von der Erkenntniſs unabhangigen Gottgefühle. Aber auch dieſs unmittelbare Gottgefühl, als Wirkung der unmittelbaren Gegenwart Gottes im Gemüthe, könnte als solches nur ins Bewuſstseyn aufgenommen und erkannt werden mittelst der davon unabhangigen, gleichfalls unmittelbaren und selbständigen Gotterkenntniſs; so daſs der unmittelbar von Gott selbst im Gemüth bewegte und erfüllte Geist im Gottgefühle zwar selig und unbedingt freudig wäre, auch dieser Seligkeit und Freude sich bewuſst wäre, aber, daſs diese Seligkeit und Freudigkeit von Gott selbst in ihm gewirkt seye, nur inne zu werden vermöchte in der selbwesenli-

chen, unmittelbaren, vom Gefühl ganz unabhangigen Erkenntniſs Gottes; — so daſs das sachlich ihm verliehene Gottgefühl für ihn, *als* Gottgefühl, nur erfaſsbar wäre in und durch den reinen Gottgedanken, das ist durch die reine Gotterkenntniſs. — Es ist also hierbei zu unterscheiden das reine Gottgefühl, die reine Gotterkenntniſs, die Erkenntniſs des reinen Gottgefühles, und das Gefühl der reinen Gotterkenntniſs. Ein Gleiches gilt von allen Gefühlen. Ob aber und wiefern Gott auch den Menschen im reinen Gefühle gegenwärtig seye, ohne ihnen im reinen Erkennen gegenwärtig zu seyn, und umgekehrt, dieſs ist eine Frage, zu der wir weiter unten zurückkommen werden (876, 1042). Indeſs langt es hin, gezeigt zu haben, daſs zwar jede Erkenntniſs ein Gefühl dieser Erkenntniſs, auch jedes Gefühl eine Erkenntniſs dieses Gefühles erwecke, weder aber eine Erkenntniſs das unmittelbare Gefühl des Gegenstandes selbst, noch ein Gefühl die Erkenntniſs des Gegenstandes selbst hervorbringen oder mittheilen, wohl aber mittelbar veranlassen könne.

Ohne nun bereits hier tiefer in diesen Gegenstand einzugehen, fordern wir den Leser auf, über das Verhältniſs der Entwickelung der übersinnlichen Gefühle, mithin auch des moralischen und des religiösen Gefühles zu den übersinnlichen Gedan- 160
ken und Erkenntnissen, das ist zu den Ideen, die Geschichte seines eignen Geistes und Gemüthes, und die Geschichte der Völker und der Menschheit zu Rathe zu ziehen. Dann zeigt sich uns als geschichtliche Thatsache, daſs es allein von dem Bewuſstseyn und der Erkenntniſs der Ideen und überhaupt der übersinnlichen Wahrheit abhange, ob der Mensch, ob ganze Völker, ob die Menschheit auch die übersinnlichen Gefühle dieser übersinnlichen Wahrheit, und überhaupt der Gegenstände dieser übersinnlichen Wahrheit, haben sollen, und inwieweit, und wie rein, kraftvoll und innig sie diese Gefühle haben sollen. Dieſs bestätigt sich in Ansehung der Gefühle Gottes, des Wahren, Guten, Schönen, Gerechten, der Freundschaft, der Liebe. Die Hauptunterschiede des übersinnlichen Gefühles beruhen darin, ob der Mensch das Uebersinnliche garnicht weiſs, oder es ahnet, oder es weiſs und erkennt. Ahnet der menschliche Geist ein bestimmtes Uebersinnliches nicht einmal, so hat er auch durchaus keine Spur von Gefühl dafür; ahnet er es, so erwacht sein Gefühl dafür, und sofern die Ahnung noch unsicher, mangelhaft, unrein, schwach ist, zeigt sich auch das Gefühl dafür ebenso bestimmt in entsprechender Maſse. Erkennt aber und weiſs der Geist ein bestimmtes Uebersinnliche, so entspricht auch dem ganzen reinen Lichte dieser Erkenntniſs die ganze reine Wärme des Gefühles, im Herzen. Dasselbe zeigt die eigne innere Erfahrung und

die Geschichte der Menschheit auch hinsichts der Gotterkenntniſs und des Gottgefühles. Wo keine Ahnung Gottes, da zeigt sich auch kein Gefühl Gottes; wo Ahnung Gottes in bestimmter Stufe der Reinheit, Stärke und Innigkeit, da auch Gefühl Gottes in entsprechender Maſse; und nur da, wo reine, ganze, vollwesenliche, innige Gotterkenntniſs ist, da lebt auch reines, ganzes, vollwesenliches, inniges Gottgefühl; und zwar zeigt dieselbe Wahrnehmung zugleich, daſs die Arbeit der Erforschung, und der Eintritt des Gedankens und der Erkenntniſs Gottes, der Erweckung und Belebung des Gefühles Gottes im Geiste als unerläſsliche Bedingniſs, und als mitwirkender Grund vorausgeht. Dieſs ist ein Hauptgrund wider die *Jacobi'sche* und *Bouterwek'sche* Lehre, von deren Grundvorurtheilen eben dieses eines der hauptsächlichsten ist: daſs das Gefühl Gottes und des Göttlichen der Ahnung und Erkenntniſs im Geiste vorausgehe, und selbige ursprünglich bedinge. Vernunft und Erfahrung zeigen das Gegentheil; — die Geschichte der Menschheit und die geschichtliche Kunde des gegenwärtigen Zustandes der Völker auf ihren verschiedenen Bildungstufen zeugen vereint mit erfreulichen, und
161 mit graunvollen Thatsachen wider jene Lehre. Es zeigt sich sogar, daſs, wenn sich die schon gewonnene Erkenntniſs oder Ahnung Gottes im Einselmenschen und in Völkern wieder verdunkelt, dann auch das Gottgefühl wieder geschwächt und verunreint wird; und daſs der Mensch, wenn er in Gottlosigkeit des Gedankens zurücksinkt, dann auch in Gottlosigkeit des Herzens, der Gesinnung und des Lebens zurückfällt. Wir finden allgemein, daſs Erkenntniſs und Gefühl sich wie Licht und Wärme verhalten, daſs Erkenntniſs, ähnlich dem Lichte, dem Gefühle, ähnlich der Wärme, vorausgeht, und das Gefühl mittelst der Empfänglichkeit erzeugt. Sowie das Licht das einsige Mittel ist, daſs es als Feuer erwärme, so die Erkenntniſs das einsige Mittel, daſs sie, in das Gemüth aufgenommen, das Gefühl belebe.

Hieraus wird klarer geworden seyn, daſs und wiefern wir unserem Verfasser in der Behauptung beistimmen, „daſs reine „Vernunftideen von der innern Wahrnehmung und den innern „Gefühlen unzertrennlich sind"; daſs wir ihm aber keinesweges beistimmen in der Behauptung: daſs die Wahrnehmung, Ahnung und Erkenntniſs der Vernunftideen, und die Anerkenntniſs ihrer Sachgültigkeit für das Wollen und das Leben, irgend von Gefühlen abhange, Gefühle als Bedingungen voraussetze, auf Gefühle sich gründe, auf der Grundlage der Gefühle ruhe, oder durch Gefühle bestimmt werden könne und solle, oder gar durch Gefühle verursacht werde. Wir erkennen es als eine unerschütterliche, nie zu tilgende Grundlage des Lebens und des Heils

des Einselmenschen und der Menschheit an, daſs der Mensch reiner, selbständiger, von allem Gefühle unabhangiger Erkenntniſs, und zwar der reinen Erkenntniſs Gottes und des Geistes, der Natur, des Menschen und der Menschheit, als des in und durch Gott seyenden und bestehenden Gliedbaues der endlichen Wesen fähig ist; wodurch sein Gemüth zu reinem Gefühle geweckt und belebt, gereinigt, erhoben, veredelt wird, und wodurch er in den Stand kommt, auch seinen Willen übereinstimmig mit der rein erkannten Wahrheit, unabhangig vom Gefühle als solchen aber auch mit dem reinen der Wahrheit gemäſsen Gefühl übereinstimmig, auf das rein Gute, das ist auf die Darlebung göttlicher Wesenheit zu richten, und in reinem Streben des ganzen Geistes und des ganzen Gemüthes, im Vereinklange des Erkennens, Fühlens und Wollens, in besonnener gottähnli- 162
cher Lebenskunst, in Uebereinstimmung mit Gott, und mit allen endlichen Wesen, sofern diese im Guten sind, das göttlich Gute zu verwirklichen.

Kritik der „dritten Erklärung.“

„Die Vernunft.“

Hier wird mit der Klage begonnen, „daſs sich die Philoso„phie, die doch vorzugsweise Vernunftwissenschaft seyn will“, — oder vielmehr die Philosophen, „es bis jetzt noch nicht so weit „habe bringen können, daſs man sich in den Schulen über das„jenige, was denn eigentlich Vernunft überhaupt heiſsen soll, „auch nur vorläufig vereinigt hätte.“ Lassen wir aber Dieſs dahingestellt, und fassen unabhangig vom Worte die Sache auf, die von Jedem, auch von unserem Verfasser und von uns, unter dem Namen der Vernunft auf die Bahn gebracht wird. Aber die sachliche Behauptung, die der Verfasser sogleich, nach seiner desultorischen Manier, ohne Beweis und Untersuchung, als unbezweifelbar vorbringt, indem er sagt: „Unbezweifelbar ist in„dessen, daſs die Vernunft alles, was sie von sich selbst weiſs, „durch sich selbst weiſs;“ — diese sachliche Behauptung kann so unbesehens, und in dieser Unbestimmtheit, nicht angenommen werden. Denn erstens, hat der Verfasser, wie es scheint, die endliche Vernunft, oder vielmehr, das endliche Vernunftwesen, im Sinne, so ist die Behauptung falsch, da die endliche Vernunft, streng genommen, gar Nichts, auch Nichts über ihre eigne Wesenheit in *dem* Sinne durch sich selbst erkennt, daſs sie selbst, *als* endliche Vernunft, der erstwesenliche bestimmende, oder substantielle und constitutive Grund irgend eines Gedanken oder

irgend einer Erkenntniſs seye. In diesem Sinne kann die endliche Vernunft durch sich selbst Nichts was auſser ihr ist, nicht Gott, noch die Welt, noch die Natur, noch andre endliche Geister auſser sich erkennen; ja nicht einmal sich selbst, und sogar nicht nach ihrer Endlichkeit. Denn sowie das endliche Vernunftwesen an sich nach seiner ganzen Wesenheit in Gott, von Gott verursacht, also ganz nur durch Gott ist, so ist auch jedes seiner Vermögen, mithin auch sein Erkenntniſsvermögen, und jeder seiner zeitlich-individuellen Zustände, an sich durch Gott verursacht; ja selbst die endliche Freiheit, womit das endliche Vernunftwesen erkennt, fühlt, will und handelt, ist, *als* endliche Freiheit, auf ewige Weise in, und durch Gott verursacht; es
163 mag nun der endliche Geist dieſs bereits erkennen oder nicht. Zwar ist das endliche Vernunftwesen auf dem Gebiete seiner Eigenwesenheit der nächste endliche Grund alles dessen, was es in sich ist und wirkt; zwar vermag daher das endliche Vernunftwesen sich auch ohne neue höhere Vermittlung und Einwirkung Gottes als endliches Vernunftwesen zunächst durch sich selbst zu erkennen, aber diese Eigenschaft, auf dem Gebiete seiner Eigenwesenheit selbst endlicher Grund zu seyn, ist selbst erst auf ewige Weise in Gott durch Gott verursacht. Zwar erkennt ferner das endliche Vernunftwesen, oder der endliche Geist, durchaus nichts Inneres oder Aüſseres ohne sein endliches Mitwirken, namentlich nicht ohne freies Hinmerken (Reflectiren) und Erfassen (Appercipiren) desjenigen Wesenlichen, welches mit ihm in jenem wesenlichen Verhältnisse ist, das Erkennen heiſst; aber schon die innere Selbstbeobachtung und Selbstwahrnehmung des Geistes über das Erkennen befugt zu weiter keiner Behauptung, als zu dieser: daſs bestimmte Erkenntniſs überhaupt nicht ohne freiwillige *Mitwirkung* des Geistes ins Bewuſstseyn komme; obschon jedes bewuſste oder unbewuſste Mitwirken zu Bildung der Erkenntniſs schon eine ganze Welt der Erkenntniſs in jedem Zeitmomente vorfindet, also nicht einmal gesagt werden kann, daſs die innere Wahrnehmung lehre, der Geist wirke selbst *ursprünglich* dazu mit, daſs er *überhaupt* erkenne. Es fragt sich vielmehr, ob nicht individuell bestimmte Erkenntniſs innerhalb der allgemeinen Erkenntniſs Gottes, als des Einen unbedingten unendlichen Wesens eine ewige, in der unendlichen Zeit in steter Aenderung bestehende Eigenschaft des ewigen, unsterblichen Geistes seye. Es kann daher, und zwar nur in der angegebnen ganz bestimmten Hinsicht, bloſs zugegeben werden, daſs der endliche Geist einen Theil seiner Selbsterkenntniſs, und zwar auch diesen nur zumtheil, seiner eignen, freien Mitwirkung verdanke, oder „durch sich selbst wisse.“

Hätte aber zweitens der Verfasser bei dieser Aussage, Gottes Vernunft, das ist, Gott selbst als das unbedingte, unendliche Vernunftwesen, im Auge, wie es jedoch nicht scheint, so wäre seine Behauptung im ganzen und strengsten Verstande richtig, und wäre der Ausdruck einer Grundwahrheit der Religion. Denn Gott, und nur allein Gott, als die absolute Vernunft, erkennt sich selbst, und Alles was Gott an, in, unter und durch sich ist und enthält, ganz und vollwesenlich, und zwar nur durch Sich selbst.

Der Verfasser setzt ohne Weiteres hinzu: „Die Vernunft er- 164
„kennt also sich selbst als ein Erkenntnifsvermögen.“ Die Wahrheit ist aber: Gott als das absolute Vernunftwesen weifs Sich auch als das absolute Erkenntnifsvermögen; der Mensch hingegen, sowie überhaupt *jedes* endliche Vernunftwesen, weifs sich blofs als bedingtes, endliches, von Gott als dem absoluten Vernunftwesen verursachtes und abhangiges, Erkenntnifsvermögen, und zwar diefs in Ansehung seiner ganzen Erkenntnifs, sein selbst und alles Wesenlichen aufser ihm. Durch die Stellung dieser Behauptung, wodurch freilich das „also“ nicht gerechtfertigt wird, scheint der Verfasser zu verstehen zu geben: dafs zu einem endlichen Erkenntnifsvermögen auch diefs gehöre, dafs es Alles, was es von sich, d. h. in Ansehung seiner selbst, weifs, auch *durch* sich selbst weifs. Aber ein jedes endliche Vernunftwesen ist auch im Erkennen endlich; und zwar insbesondre auch darin, dafs es Alles, was es in Ansehung seiner selbst weifs, an sich nur weifs durch Gott, als die Ursache seiner eignen ganzen Wesenheit und Daseynheit und alles Dessen, was es an sich, in sich, und *zunächst* durch sich, ist und enthält; — mag nun ein endliches Vernunftwesen in seiner Erkenntnifs soweit bereits entwickelt seyn, dafs es dieses wesenliche Verhältnifs der Mittelbarkeit oder Vermitteltheit seiner selbst als erkennenden Wesens in und zu Gott einsieht, wie diefs im wissenschaftlichen oder philosophischen Bewufstseyn geschieht, oder mag es desselben nur in Ahnung, oder noch garnicht, inne seyn, wie im vorwissenschaftlichen, wenn auch sonst noch so gebildeten Bewufstseyn, so dafs es blofs seiner eignen endlichen an sich verursachten und vermittelten Mitwirkung dabei inne ist, welche es, aus unachtsamer Voreil, für den zureichenden Grund seiner Selbsterkenntnifs annimmt, und somit irrigerweise Sich Etwas zuschreibt, was blofs Gott zu verdanken gebührt.

Doch der Verfasser tritt aus der unbestimmten Anwendung des Wortes: Vernunft, heraus mit der bestimmteren Behauptung: „Die Vernunft in der menschlichen Natur“, (der Mensch als Vernunftwesen,) „erkennt sich selbst *erstens* als eine Thätigkeit, die

„sich von der organischen" (d. h. leiblich-organischen) „oder „eigentlich sinnlichen" (aüſserlich leiblichsinnlichen) „Wahr„nehmung durchaus unterscheidet. Indem sie sich selbst erkennt,
165 „empfängt sie" (soll heiſsen, der Mensch als Vernunftwesen) „keinen Eindruck von etwas auſser ihr; aber sie hat eine innere „Anschauung ihrer selbst." — Fürs erste müssen wir uns gegen die unklare und unnütze Personification der Vernunft im Menschen erklären, wonach gesagt wird: die Vernunft im Menschen erkennt, fühlt, will, statt: der Mensch oder der Geist als Vernunftwesen, erkennt, fühlt, will; denn das endliche Vernunftwesen selbst ist's *zunächst*, welches diese Eigenschaften und Thätigkeiten ist und hat, nicht ein Anderes in ihm. *) Der Verfasser sagt, daſs das endliche Vernunftwesen sich „*erstens* als eine „Thätigkeit erkenne"; vielmehr aber erkennt es sich zuerst, das ist erstwesenlich als Ein, selbes, ganzes, ungetheiltes Wesen, vor und über aller Gegenheit; weiterhin erkennt es sich auch als in seiner Art vollwesenliches Wesen, welches auch alles sein inneres Entgegengesetztes und Besonderes ist und hat; woran aber in der ganzen, ungetheilten Selbschauung: *Ich*, noch nicht gedacht zu werden braucht. Der Verfasser versteht ferner unter der aüſserlich leiblichsinnlichen Wahrnehmung, die „*eigentliche Sinnlichkeit*" da doch auch die Wahrnehmung des zeitlich Individuellen in der Welt der Phantasie nicht minder *eigentlich sinnlich* ist, auch wenn man, dem gemeingeltenden philosophischen Sprachgebrauche zufolge unter *Sinnlichem* nur *zeitlich Individuelles* versteht. Für das ganze ungetheilte Selbstbewuſstseyn scheint es vorzüglicher sich des Wortes: *Schauung*, statt: *Anschauung*, zu bedienen; weil in der Selbstschauung des Ich, das ist des end-

*) Mögen Diejenigen, welche nicht wissen und nicht würdigen, wie wichtig ein reiner, unmittelbarer, unbildlicher, nicht tropischer Sprachgebrauch für die Wissenschaft ist, obigen Tadel für pedantisch halten. Will doch der Verfasser selbst (Vorrede S. VII), daſs seine Schrift nicht eine bloſs erbauliche Rede sey. Sehr richtig bemerkt *Hamann*, in einem Briefe an *Jacobi* (s. des Letzteren Werke, B. I, S. 392) „„die Misverständnisse unzäh„„liger Wörter, die Prosopopöien der willkührlichsten Abstractionen, die „„Antithesen της ψευδωνυμου γνωσεως, ja selbst die gemeinsten Rede„„figuren des *sensus communis*, haben eine ganze Welt von Fragen hervor„„gebracht, die eben mit so wenig Grund aufgeworfen, als beantwortet wor„„den; u. s. w."" Auch *Reinhold* (man sehe Dessen *Grundlegung der Synonymik*, besonders Vorrede S. XIII f.) schärft Dieſs ein. — Die reine bilderlose, Eigenschaften nicht personificirende, Sprache, welche indeſs ihre eigne Würde und Schönheit hat, mag zunächst als eine gesunde Trockenheit empfunden werden: jene Bildlichkeit aber und falsche Personificirung wirkt, wie fehlbereitete Säfte, Stockung und Krankheit des Gedankens. Schöne Bildlichkeit und Personificirung, wo sie hingehören, sind hiemit nicht gemeint.

lichen Geistes, worin er sich selbst rein und ganz erfafst, er
sich nicht sich selbst gleichsam gegenübersteht, dafs er sich *an-
schauete*, sondern vielmehr ganz und rein Er selbst es ist, Der
sich schaut und Der geschaut wird. Das innere und aüssere Be-
sondere und Einselne, auch das zeitlich Individuelle schauen wir
allerdings *an*, uns selbst aber schauen wir ohne diese Beschrän-
kung; sofern wir uns aber als endliche Wesen in, unter und
durch Gott schauen, schauen wir ebenfalls uns selbst *an*.

„Wir nennen", so fährt der Verfasser unmittelbar weiter
fort, „diese innere Anschauung *Bewufstseyn* insofern, als in ihr
„das denkende Ich sich absondert von allem, was wir als aufser
„uns anschauen, indem wir es durch die körperlichen Sinne un-
„mittelbar erkennen." Insofern nennen wir aber diese Schauung
nicht Bewufstseyn überhaupt, weil wir uns auch solcher Wesen,
welche in Hinsicht unserer selbst *aüfsere* sind, bewufst sind, son-
dern bestimmt nur *Selbstbewufstseyn*. Indem schon der vorwissen- 166
schaftliche Sprachgebrauch dem Menschen *Bewufstseyn* zuschreibt,
meint er damit Bewufstseyn seiner selbst und anderer Wesen
und Wesenheiten aufser ihm zugleich. Diese beiden sehr ver-
schiedenen Momente des Bewufstseyns dürfen bei der vorliegen-
den Untersuchung durchaus nicht vermengt, noch für einander
stattgesetzt, noch darf das Selbstbewufstseyn *Bewufstseyn überhaupt*
genannt werden; denn Diefs gebührt nur Gottes Selbstbewufst-
seyn. Was nun aber das Selbstbewufstseyn selbst angeht, so
nennen wir es zuförderst unbedingt, und ohne Beziehung zu
etwas Aüfserem, dessen wir uns gleichfalls bewufst seyn mögen,
also; und zwar überhaupt ohne an irgend eine Gegenheit des
eignen Innern, oder des Inneren und des Aüfseren zu denken;
weiterhin aber allerdings auch in dem Sinne, dafs wir uns auch
unserer selbst hinsichts aller inneren und aüfseren Gegenheiten
und Beziehungen bewufst sind und bleiben. Eine schon vollzogne,
und soeben im Bewufstseyn zugleich gegenwärtige, Absonderung
des Ich von allem Anderen und Aüfseren, ist zu dem reinen,
ganzen, ungetheilten Selbstbewufstseyn, als solchem, durchaus
nicht erforderlich, auch überhaupt nicht *daran*, sondern lediglich
darin und mit selbigem zugleich enthalten; das Bewufstseyn irgend
eines Aüfseren ist aber durch das reine Selbstbewustseyn auf
keine Weise gegeben, sondern kommt erst selbst von aufsen hin-
zu, indem sich das endliche Vernunftwesen in wesenlicher Bezie-
hung und Vereinwesenheit mit aüfseren Wesen und Wesenheiten
dann erkennt, wann und sofern es an sich selbst und an seinem
Innern solche Wesenheiten und Bestimmtheiten findet, von denen
es, eben vermittelst des reinen Selbstbewufstseyns, weifs, dafs
es nicht die seinigen, noch durch es selbst verursacht und

bewirkt sind, da ihr Inhalt eine Wesenheit ist, die er als nicht die seinige, als nicht seine eigne, gleichwohl anerkennen muſs.

167 Es ist freilich eine, besonders seit *Kant* und *Fichte* allgemeiner herrschende Vorstellung: das Ich werde sich seiner selbst lediglich in und durch den Gegensatz des Bewuſstseyns äuſserer Dinge bewuſst; während indeſs schon reine, vollständige, voraussetzungslose Selbstwahrnehmung das Gegentheil zeigt: daſs nehmlich jedes Bewuſstseyn eines Anderen als des Ich selbst, schon das reine Selbstbewuſstseyn des Ich factisch, und für jeden bestimmten Act des Bewuſstseyns der Zeit nach voraussetzt. Womit aber nicht behauptet wird, daſs das wirkliche Selbstbewuſstseyn des endlichen Geistes der Grund oder die Ursache des sich selbst überschreitenden Bewuſstseyns seye, worin der endliche Geist Gott, die Natur, die Geister auſser ihm, den Menschen und die Menschheit weiſs. Auch bestätigt das Selbstbewuſstseyn nicht, was der Verfasser behauptet, „daſs wir ein Aeuſseres durch den körperlichen Sinn erkennen." Vielmehr zeigt das im Innern ausgebildete Selbstbewuſstseyn, daſs die äuſserlich sinnliche Erkenntniſs vielfach vermittelt ist; von Seiten des erkennenden Geistes selbst durch seine innere Sinnlichkeit, — die Welt der Phantasie, und durch seine nichtsinnlichen Erkenntnisse, aber in höherer Hinsicht und zwar erstwesenlich durch Gottes vermittelnde Verursachung, ohne welche ein Aüſseres und Inneres für den endlichen Geist nicht vereint gedacht werden kann; endlich auch vermittelt durch die aüſsere Welt selbst in ihrer Wechselwirkung mit dem Leibe.

Ebenso wenig ist die nun folgende Behauptung gegründet: „In eben diesem Bewuſstseyn erkennt das denkende Ich die Ver-„schiedenheit und den Fluſs seiner Vorstellungen unmittelbar, in-„dem es sie wahrnimmt." Denn auch dieſs erkennt das sein selbst bewuſste Ich nur mittelbar, und nimmt es nur wahr, das heiſst, erkennt es als wahr, sofern es selbst die Reihe seiner Vorstellungen als einen Theil seines eignen Innern anerkennt, mithin sein Bewuſstseyn dieser individuellen Reihe durch sein ganzes, Eines, selbes Bewuſstseyn vermittelt; überhaupt schaut das Ich sich selbst als zeitlich individuelles Ich bloſs dadurch vermittelt an, daſs es sich selbst schaut als das Eine, selbe, ganze Ich. Noch wichtiger aber ist es, zu bemerken, daſs das Selbstbewuſstseyn zugleich mit dem Selbstgefühle und dem Selbstwillen in dem Einen Selbstinneseyn des Ich enthalten ist; daſs also auch insofern sogar das Selbstbewuſstseyn des Ich, wornach es sich als das Eine, selbe, ganze Ich schaut, ein in und durch das ganze Selbstinneseyn des Ich Vermitteltes ist.

„Da nun“, fährt der Verfasser fort, „ohne die innere An-
„schauung, in der die Vernunft“ (das endliche Vernunftwesen,)
„sich selbst erkennt, und ohne die innere Wahrnehmung, in wel-
„cher Eins von dem Andern in der Mannigfaltigkeit der vorüber-
„schwindenden Vorstellungen sich sondert, gar kein Denken Statt
„findet, von dem wir eine Kenntnifs hätten, so schliefst die Ver- 168
„nunft als Erkenntnifsvermögen den *innern Sinn* in dieser Bedeu-
„tung des Worts in sich.“ Allerdings; nur ist zu bemerken, dafs
die Bedeutung des *innern Sinnes*, wonach derselbe auf das Er-
kenntnifsvermögen, und noch weiter nur auf die Wahrnehmung
des Mannigfaltigen, Vorübergehenden, beschränkt wird, willkühr-
lich ist, wie wir früher gezeigt haben. Ferner: wir haben aller-
dings eine Kenntnifs von einem Denken vor und über der Man-
nigfaltigkeit der vorüberschwindenden Vorstellung; diefs ist das
Denken des Unbedingten, Unendlichen, Ewigen, Bleibenden, des
in allem Vorüberschwinden bleibenden Gesetzes; dahin gehört
der Grundgedanke: Ich, und das unbedingte Denken dieser Art
ist der Gedanke: *Gott*. „Daher im Erkennen durch Vernunft,
„wie im Erkennen durch die organischen Sinne, jene Passivität
„(143 f.), ohne welche überhaupt kein Erkennen ist, soweit wir
„den allgemeinen Begriff von einem Erkennen verfolgen können.“
Wir haben schon zu der bemerkten Stelle (143 f.) die Kritik die-
ser Passivität gegeben, und bemerken nur nochmals, dafs über-
haupt das Wort: *Passivität*, *Leidenheit*, nicht ganz passend für das
gewöhnlichere: *Receptivität*, Empfänglichkeit, gesetzt wird; schon
defshalb, weil das reine, selbe, ganze Selbstbewufstseyn in der
Grundschauung: *Ich*, vor und über, und noch ohne den Gegen-
satz des Thuns und Leidens ist, indem es vielmehr erstwesenlich
ein Zustand, ein *Seyn* ist, wie diefs schon das Wort: *Bewufst-
seyn*, sagt. Dem Selbsterkennen des ganzen Ich kommt nicht
eigentliche Passivität, sondern blofs Empfänglichkeit, zu: durch
die Wesenheit des Ich selbst, als zu erkennenden Wesens, be-
stimmt zu werden, dafs das Ich sich *wahrhaft* erkenne, wie es
ist. „Nicht von ungefähr ist also die bekannte Synonymie der
„Wörter *Sinn* und *Vernunft*, *Unsinn* und *Unvernunft* entstanden.
„Je mehr Sinn, in dieser höheren Bedeutung des Worts, desto
„mehr Vernunft ist im Menschen.“ Synonymisch braucht diese
Worte wohl Niemand; die höchste sprachgemäfse Bedeutung des
Wortes: Sinn, haben wir oben nachgewiesen; aber, selbst in dieser
kann das Wort: *Sinn*, nicht mit dem Worte: *Vernunft*, gleichbe-
deutend gebraucht, noch der *Sinn* selbst als Mafsstab der im
Menschen entwickelten *Vernunft*, welche selbst keine Grade hat,
angesehen werden. Es ist eben keine hohe Bedeutung des Wor-
tes: *Sinn*, wenn derselbe als blofs auf das Mannigfaltige und

Vorübergehende gerichtet bestimmt wird; da doch der innere Sinn ursprünglich dem Einheitlichen, Ewigen und Unvergänglichen zugewandt ist. „Aber auch jene Intensität des geistigen „Lebens, jenes Steigen und Fallen des subjectiven Daseyns im „Wechsel der *Gefühle*, die soviel wir wissen keiner thierischen „Natur eigen sind, muſs in jener, zur Vernunft selbst gehören- „den Passivität des Geistes gegründet seyn, ob wir gleich nur „erkennen, wie Gefühle dieser Art in Begriffe übergehen, und „Begriffe wieder in Gefühle sich auflösen, besonders die eigent- „lich moralischen und die religiösen Begriffe und Gefühle.“ Der Verfasser springt hier unvorbereitet über zu den Gefühlen, in der Mehrheit, nicht etwan zu dem Einen ganzen untheilbaren
169 Selbstgefühle, welches mit dem Selbstbewuſstseyn verbunden ist. — Ob Gefühle in niederer Potenz auch Thieren eigen sind, oder nicht, gehört nicht hieher. Das ursprüngliche ganze, untheilbare, bleibende Selbstgefühl des Ich ist, ebenso wie das Selbstbewuſstseyn, als solches, weder activ noch passiv; aber *in* sich ist es *dann* auch ursprünglich activ, und daran auch mittelbar passiv. Wie ein Gefühl in der Passivität „*gegründet*“ seyn könne, ist nicht gezeigt, und überhaupt nicht einzusehen, da Activität, und an dieser auch Passivität, sich nur als innere Momente des Gefühls zeigen. Und wenn der Verfasser versichert, daſs er erkennt, wie Gefühle und Begriffe ineinander übergehn und sich auflösen, so müssen wir dagegen, dieſs nicht zu erkennen, bekennen, und, daſs dieses Behauptete unmöglich sey, behaupten. Denn Erkennen und Fühlen, und Erkenntniſs und Gefühl, sind zwei eigenthümlich wesenliche, selbständige Eigenschaften und Zustände des endlichen Vernunftwesens oder Geistes, die zwar, gemäſs der organischen Natur desselben, stets zusammen sind, und einander entsprechen, auch so ineinander übergehen, daſs sie *als* selbständige zugleich wechselseitig sich durchdringen und vereinen, nicht aber so, daſs sie sich ineinander verwandeln, eines zum andern werden, sich ineinander auflösen, verlieren, und auf was immer für andre bildliche Weise gesagt werden mag, daſs beide ihre Selbständigkeit aufgeben, sich durcheinander aufheben oder vernichten. Ja wir behaupten, daſs dieſs Niemand, auch der Verfasser nicht, jemals erkennen kann, da es der Wesenheit des Geistes widerspricht, und da sich schon in der rein reflectirenden Selbstbeobachtung des Geistes gerade das Widerspiel dieser Behauptung findet. Zwar können Erkenntnisse und Gefühle einander wecken, hervorrufen, mitbestimmen, nie aber einander begründen, verursachen, erzeugen; zwar kann ferner das individuelle Vernunftwesen sich in bestimmter Zeit überwiegend dem Erkennen oder dem Fühlen hingeben, oder auch über-

wiegend bald die Erkenntniſs bald das Gefühl zum Gegenstande seines Erkennens und Fühlens, und zum überwiegenden Gegenstande seiner Thätigkeit und seines Strebens machen; nie aber kann der Geist eine Erkenntniſs in ein Gefühl *verwandeln*; noch ein Gefühl in eine Erkenntniſs, nie eins *aus* dem andern *machen*. — Allerdings soll das endliche Vernunftwesen danach streben, sein Erkennen und sein Fühlen, seine Erkenntniſs und sein Gefühl, in Uebereinstimmung zu setzen, — die Harmonie des Geistes und des Gemüthes herzustellen; aber auch dann, wenn Erkenntniſs und Gefühl in die reinste, reichste, vollständige Harmonie gebracht sind, sind beide zwar miteinander vereint, in inniger, gleichförmiger Wechseldurchdringung, aber nicht ineinander zergangen, zerronnen, verloren, — ist das Eine nicht zum Andern geworden. Auch findet sich, wie schon oben bemerkt, daſs Erkenntniſs und Gefühl sich aufeinander so beziehen, daſs 170
das endliche Vernunftwesen weiter sowohl ein Bewuſstseyn seines Gefühles, als ein Gefühl seines Bewuſstseyns, überhaupt ein Wissen des Gefühles und ein Gefühl des Wissens, hat. Ja sogar das Wissen des Gefühles, und das Gefühl des Wissens können wiederum sowohl gewuſst als gefühlt werden. Aber auch dieser Organismus mittelbarer Vereinigungen des Erkennens und Fühlens würde vergeben, sobald und sofern als Gefühl und Erkenntniſs in einander, sich auflösend, übergingen; auch wird bei diesen mittelbaren Vereinigungen das selbständige Bestehen sowohl des Erkennens als des Fühlens, nach Inhalt und Form, vorausgesetzt.

Der Verfasser schaltet hiemit seine, für seine eigenthümliche Lehre erstwichtige Grundbehauptung sprungsweise, ohne alle Rechtfertigung, ohne alle Angabe der Befugniſs ein, wonach angenommen werden dürfte: daſs Gefühle in Begriffe übergehen und umgekehrt. Zwar sagt der Verfasser, daſs nur Begriffe *dieser Art* in Gefühle übergehen, und nimmt somit seiner Behauptung die Allgemeinheit. Bei welcher Art von Begriffen aber dieses überhaupt Unmögliche stattfinden solle, bei welcher andern Art nicht, wird nicht angegeben, geschweige erwiesen; es werden vielmehr nur die moralischen und die religiösen beispielsweise als solche angeführt, welche mit den ihnen entsprechenden Gefühlen in dem Verhältnisse stehen sollen, daſs sie ineinander übergehen und „sich auflösen.“ — Wenn nun diese Behauptung hinsichts der moralischen und der religiösen Begriffe und Gefühle gegründet wäre, so folgte daraus allerdings: daſs eine eigentliche Wissenschaft der Moral und der Religion unmöglich wäre, da es eine selbständige Erkenntniſs dieser Gegenstände nicht geben könnte, indem die Vorstellungen und Begriffe dar-

über aus Gefühlen stammten, und sowie sie genauer betrachtet werden sollten, wieder als in Gefühle sich verlierend befunden würden; Behauptungen zu denen sich der Verfasser weiter unten ausdrücklich und ausführlich bekennt (168, 223, 522 ff.). Gerade diese Annahme über das Verhältnifs des Erkennens zum Fühlen, der Erkenntnifs zum Gefühle, ist der faule Fleck der Gedankenreihe, welche das Eigenthümliche der *Jacobi'schen* und *Bouterweck'schen* Lehre ausmacht. *Jacobi* zwar hält in dem Falle, wo das Wissen und Ahnen ausgeht, das sich auf den nicht weiter erkennbaren Gegenstand beziehende Gefühl für den dem Wissen unzugänglichen Ort, wohin er sich dann allemal zurückziehe *).
171 Es zeigt sich aber schon in besonnener Selbstbeobachtung, in der synthetischen Wissenschaft aber durch ewige, von der Endlichkeit des Vernunftwesens unabhangige Gründe, dafs ein solcher Ort nirgends **). Es mag wohl geschehen, dafs dem endlichen Geiste auf einer bestimmten Bildungstufe die Erkenntnifs oder das Wissen und die Einsicht, ja sogar die Ahnung, in Ansehung moralischer und religiöser Wahrheit, ausgeht; aber dieser Mangel an Einsicht ist defshalb kein Uebergang der Erkenntnifs selbst oder des Begriffes in das Gefühl. Denn vielmehr im Gegentheil das moralische und religiöse Gefühl reicht nie weiter als Erkenntnifs und Ahnung der dahin einschlagenden Wahrheit; und wo sogar die Ahnung davon mangelt, da schläft und schweigt auch davon gänzlich das Gefühl. Auch ist es wahr, dafs es *untergeordnete* Gebiete der moralischen und religiösen Wahrheit giebt, die der menschliche Geist nur ahnen, andere, die er nur glauben, noch andre sogar, die er weder ahnen noch glauben kann, und zwar entweder, dafs dieses nur für die Grenzen dieses menschlichen Lebens auf Erden, oder für die ganze unendliche Zeit und für jede Lebenstufe des endlichen Geistes gilt: aber auch dann findet kein Uebergehen und Verlieren des Denkens und

*) „„So mufs die mit dem Glauben an Freiheit verknüpfte Unwissenheit ganz andrer Art, sie mufs jener der Wissenschaft unzugängliche Ort des Wahren seyn, u. s. w.““ (*Jacobi's* Werke, B. II. S. 323.)

**) Die Unstatthaftigkeit dieses sogenannten unzugänglichen Ortes hat *Schelling* in der Schrift: *Denkmal der Schrift* u. s. w. gründlich, und nicht ohne treffende Ironie gezeigt, z. B. S. 51 ff., wo er sagt: „„Eine ähnliche Unzugänglichkeit schildert Platon vortrefflich, wenn er sagt, der Sophist entfliehe dem Philosophen in's Dunkel des Nichtseyenden, wohin ihm nämlich dieser schlechterdings nicht folgen kann, u. s. w.““ — Es ist eigentlich ein Doppelort; denn weifs man über die Erkenntnifs nichts, so hat sie sich ins Gefühl verloren; hat man aber ein Gefühl nicht, so hat es sich in den Begriff aufgelöst.

Erkennens in das Gefühl statt, wohl aber ein die Ahnung oder den Glauben begleitendes Gefühl, oder, wo Wissen und Ahnen aufhört, gar keines.

Wiederum von diesem nur desultorisch eingeschalteten Hauptsatze springt der Verfasser zu anderweitigen Behauptungen über. Zunächst wird bemerkt: „Wer die Vernunft darum“, dafs Begriffe in Gefühle und Gefühle in Begriffe übergehen, „ein Ge„fühlsvermögen nennen wollte, würde die schon so verworrene „Schulsprache der Psychologie nur noch mehr verwirren, und „mit dem in dieser Bedeutung ungewöhnlichen Worte doch nichts „Neues sagen.“ Freilich würde zu tadeln seyn, Wer Vernunft und Gefühlsvermögen für gleichbedeutend nähme, und zwar auch dann, wenn unter Vernunft blofs der erkennende Geist verstanden würde. An sich aber ist das Wort: *Gefühlsvermögen*, ganz in dem ähnlichen Sinne statthaft, als Erkenntnifsvermögen und Willensvermögen. Denn das endliche Vernunftwesen ist Vermögen, sofern es der ewige Grund der Möglichkeit von Etwas ist; aber als ewiger nächster Grund erweist es sich ebensowohl hinsichts seiner Erkenntnisse, als Gefühle, als Willensacte. Das Vernunftwesen ist auch vernünftig, oder: ist auch Vernunft, als Gefühlsvermögen, und überhaupt als fühlendes Wesen, sofern
sein Gefühl Einheit, Vereinheit und Harmonie hat; aber freilich 172
ist das Vernunftwesen, sofern es vernünftig ist, nicht blofs Gefühlsvermögen. — „Aber“, setzt der Verfasser hinzu, „das Ge„fühlsvermögen überhaupt von der Vernunft erst absondern, um „hinterher nachzuweisen, wie gewisse Gefühle eine Mitwirkung „der Vernunft voraussetzen, ist ein ganz willkührliches Verfah„ren, von welchem die sich selbst erkennende Vernunft nichts „weifs.“ *Absondern* von der Vernunft wird kein Denker das Gefühlsvermögen, wohl aber es in der Vernunft von der Vernunft, sowohl als ganzer Vernunft, als auch von der Vernunft, sofern sie Erkenntnifsvermögen und Willensvermögen ist, wie es sich gebührt, unterscheiden. — Wer oder Was ist denn aber die „sich „selbst erkennde Vernunft“, worauf sich hier bezogen wird? doch wohl das *Vernunftwesen* selbst, zunächst also der Verfasser, oder wir; oder ist gemeint: *Alle* endliche Vernunftwesen, sofern sie sich selbst als vernünftige Wesen erkennen? Ist Ersteres, so hat die Berufung nur den Werth einer subjectiven Ansicht, dafs nehmlich *Bouterwek* oder wir, oder Einige, davon nichts wissen und einsehen. Soll aber diese Berufung auf die sich selbst erkennende Vernunft als für *alle* endliche Geister gültig behauptet werden, so mufs ihr Inhalt als aus ewigen, von aller endlichen, individuellen Subjectivität unabhangigen Gründen, als ewige Wahrheit, bewiesen werden. Dafs aber das Vernunftwesen, als gan-

zes, und dann auch als erkennendes und als wollendes Wesen auf sich selbst als fühlendes Wesen einwirken, und zu seinem Fühlen mitwirken könne und solle, einzusehen und zu erweisen, bedarf der erwähnten Absonderung nicht. Besteht doch darin gerade, als in einem Hauptmomente, die sittliche und religiöse Selbstmacht des Geistes, dafs derselbe als ganzes Wesen, und zwar als ganzes Vernunftwesen, auch sich selbst, als fühlendes Wesen mit sittlicher Freiheit regiere, und mäfsige; — dafs der Vernünftige auch seines Gefühles Herr und Meister sey.

Sofort springt der Verfasser zur Bekämpfung einer andern Meinung über, die von der vorigen sehr verschieden ist: „Soll „angenommen werden, dafs allen Empfindungen und Gefühlen „ein körperliches Organ zum Grunde liege, nun, so mufs auch „ein körperliches Organ der Vernunft zugelassen, und eine un- „körperliche göttliche Intelligenz ohne Umstände für ein Hirnge- „spinnst erklärt werden.“ Gesetzt es machte auch Jemand die ungegründete Annahme, dafs allen Gefühlen ein körperliches Organ zum Grunde liege, so folgt daraus garnicht, was der Verfasser als unvermeidlich betrachtet. Denn da mit dieser Annahme auch jene besteht: dafs die fühlende Vernunft nicht die ganze Vernunft, auch von der erkennenden und wollenden Vernunft un-
173 terschieden, ist, so brauchte defshalb der Vernunft selbst als ganzer Vernunft, sowie auch als erkennender und wollender Vernunft ein körperliches Organ keineswegs beigelegt, also auch *defshalb* der Gedanke einer unkörperlichen göttlichen Existenz ganz und gar nicht als ein Hirngespinnst erklärt zu werden. Denn es könnte ja von Jedem, der sich einmal auf dem Gebiete der wüsten, wissenschaftlosen Annahmen befindet, sogar angenommen werden, dafs zwar die menschliche Vernunft für ihre Gefühle, oder auch für ihr Erkennen und Wollen und Wirken ein leibliches Organ brauche, weil sie endlich ist, die göttliche Vernunft aber, eben weil sie die göttliche, unbedingte ist, überall dessen gar nicht bedürfe. Uebrigens wird in dem Ausdrucke des Verfassers „unkörperliche göttliche Intelligenz“ auch noch die Behauptung gemeint: dafs Gott eine Intelligenz ohne die Natur seye (vergl. hier 320 — 330, und S. 87, 93, 178 — 179, 323 B.), welche Behauptung Derselbe mit *Jacobi* gemeinsam hat, und deren Kritik wir weiter unten geben werden.

Nun wird zur Erkenntnifs zurückgekehrt und behauptet: „Uebrigens ist schon aus der ersten, keiner Theorie schmeicheln- „den, Selbsterklärung der Vernunft einleuchtend, dafs die Ver- „nunft wenigstens insofern, als sie sich selbst durch innere An- „schauung, nicht durch Schlüsse, erkennt, eben sowohl, als die „organische Sinnlichkeit, ein Vermögen der unmittelbaren Er-

„kenntniſs ist. Aber ob die Vernunft unmittelbar durch sich
„selbst ein übersinnliches Daseyn auſser ihr, ob sie unmittelbar
„ein göttliches Daseyn erkenne, bedarf einer besondern Unter-
„suchung, die nicht eher gelingen kann, bis uns klar geworden,
„was die Vernunft als Vermögen der *mittelbaren* Erkenntniſs oder
„der Erkenntniſs durch Schlüsse vermag.“ Die Vernunft, wird
hier behauptet, erklärt Dieſs selbst, ohne irgend einer Theorie
zu schmeicheln. Welche Vernunft? — Es kann doch nur heiſsen
sollen: wenn ich von aller vorgefaſsten Theorie absehe, so finde
ich in mir, sofern ich ein Vernunftwesen bin, Dieſs oder Jenes;
und soll diese Behauptung in meinen eignen Augen Gültigkeit
haben, so muſs ich sie als von meiner individuellen, subjectiven
Persönlichkeit ganz unabhangig wahr erkennen, und nur unter
dieser unerläſslichen Bedingung habe ich Befugniſs und Ehre auf
die Vernunft, die Vernunft *selbst*, mich zu berufen. Aber auch
dann noch ist meine Ueberzeugung ebenfalls eine Theorie freilich
keine vorgefaſste; und alle anderen endlichen Vernunftwesen kön-
nen ebenfalls diese Theorie zu der ihrigen machen, sofern sie
solche in ihrer von aller endlichen Persönlichkeit unabhangigen
ewigen Wahrheit, einsehen. — Es ist wahr, daſs die Vernunft 174
auch, sofern sie durch innere Selbstschauung, nicht durch Schlüsse
erkennt, ein nichtsinnliches Erkenntniſsvermögen ist; auch: daſs
das endliche Vernunftwesen in der Selbstschauung: Ich, als sol-
cher, sich gar keiner Vermittlung oder vielmehr Vermitteltheit
bewuſst ist, sondern daſs vielmehr die Selbstschauung: Ich, im
gemeinen Bewuſstseyn nicht als vermittelt erscheint. Aber es ist
ein wesenlicher Unterschied des Nichterscheinens als Vermittel-
tes, und des Erscheinens als Nichtvermitteltes, das ist, als Un-
mittelbares. Das Erstere zeigt das gemeine, vorwissenschaftliche
Bewuſstseyn hinsichts der Grundschauung: Ich; das Andere zeigt
es nicht. Und es gehört mit zu den Bedingnissen des subjecti-
ven Anfanges des wissenschaftlichen Bewuſstseyns, und zu den
allerunterstens Regungen des philosophischen Geistes, daſs die
genannte Unterscheidung gemacht werde. Bei tieferer wissen-
schaftlicher Betrachtung zeigt sich dann im Gegentheil, daſs das
Selbstbewuſstseyn, — die Grundschauung: Ich, zwar, sofern das
endliche Vernunftwesen sich als Ein selbes, ganzes Wesen schaut,
das ist, sofern es sich seiner Wesenheit nach überhaupt schaut,
unmittelbar, allein zugleich, sofern es sich in seiner Eigenwesen-
heit und in seiner endlichen Bestimmtheit schauet, wovon hier
die Rede ist, auch allerdings vermittelt seye, und zwar zunächst
durch das Ich nach seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit, zu-
höchst aber in und durch Gott; — und daſs diese Vermitteltheit
im reinen Selbstbewuſstseyn nur nicht bemerkt, keinesweges aber

in und durch selbiges geleugnet, oder widerlegt werde. Ja es entsteht die Frage, ob das endliche Vernunftwesen irgend etwas unvermittelt erkenne, ob nicht sogar seine Gotterkenntniſs, als *seine* Erkenntniſs, vermittelt seye. — Daſs der Inhalt dieser Frage einer besondern Untersuchung bedürfe, darin stimmen wir mit dem Verfasser überein, obgleich wir leugnen, daſs die Einsicht in die mittelbare Erkenntniſs durch Schlüsse jemals hierüber Aufschluſs gebe; da das Mittelbare überhaupt das Unmittelbare in keiner Hinsicht, also auch nicht hinsichts der Erkenntniſs desselben, vermitteln kann, indem es eben vielmehr das Mittelbare und Vermittelte ist. Aus einer mittelbaren kann eine unvermittelte, unmittelbare Erkenntniſs in keiner Hinsicht gezogen werden; ja ohne das höhere, oder überhaupt aüſsere, Vermittelnde bereits zu erkennen, kann man nicht einmal wissen, daſs eine an sich mittelbare Erkenntniſs mittelbar ist; wie das gemeine Bewuſstseyn sogar hinsichts der Grundschauung: Ich, zeigt, die es für unmittelbar hält, weil und solange es das höhere Vermittelnde nicht kennt. Der Verfasser begiebt sich hier auf einen unrechten Weg, der ihn und seine Leser nicht zum Ziele führen kann. Denn alle Schlüsse nehmen ein Untergeordnetes nach einem Ge-
175 setz in und unter ein Höheres auf, oder bestimmen ein Verhältniſs zu einem Wesenlichen, was seitwärts neben ist, mittelbar durch ein gemeinsames Höhere; setzen also alle ihr Höheres schon voraus. — Daſs aber insonderheit die Vernunft, sofern sie leiblich-sinnlich erkennt, nicht unmittelbar erkennt, haben wir schon oben gezeigt.

Der Verfasser giebt hier den Grund an, weſshalb er das Vorhergehen der Betrachtung der mittelbaren Erkenntniſs zu der Lehre von der unmittelbaren für nützlich hält. „Denn wenn „gleich das wirkliche Erkennen durch Vernunft weit mehr, als „ein syllogistisches Verknüpfen vorausgesetzter Begriffe ist, so „mischt sich doch der Syllogismus unablässig in alle Functio-„nen der Vernunft ein, und bewirkt beiläufig auch wohl, daſs „wir uns durch Schlüsse täuschen, wenn wir nur dasjenige zu „beobachten glauben, was dem Bewuſstseyn als Thatsache gegen-„wärtig ist. Auf diese Art kann sich auch wohl ereignen, daſs „phantasiereiche Köpfe sich einbilden, den Urgrund alles Daseyns „als eine Einerleiheit der Vernunft und der Natur anzuschauen, „nachdem sie durch Räsonniren sich subjectiv überzeugt haben, „es sey keine andre Erkenntniſs dieses Urgrundes möglich." In die Function des unmittelbaren Erkennens, und in die Form der Erkenntniſs des Unmittelbaren, als solchen, kann sich der Syllogismus schon darum nicht einmischen, weil alle Schlüsse zusammengenommen Ein Unmittelbares voraussetzen, wenn sie einen

Inhalt haben. In Ansehung des phantasiereichen Köpfen *) gemachten Vorwurfs erinnern wir an das früher Bemerkte: dafs der fragliche Gegenstand garnicht im Bereiche der Phantasie, sowenig als im Bereiche des Schliefsens, liege; auch dafs man das hier Erwähnte durch discursives Räsonnement garnicht erfahren könne, sondern sich desselben lediglich in und durch die unbedingte Schauung oder Erkenntnifs Gottes, in deren Beziehung zu der mittelbaren Erkenntnifs des Endlichen, gewifs seye; — welche unbedingte Schauung oder Erkenntnifs sowohl vom Verfasser als auch von den meisten seiner Gegner ungehörig *Anschauung* genannt wird.

Doch ohne diesen Gegenstand irgend gründlich erörtert zu haben, geht der Verfasser zu der von ihm sogenannten Erkenntnifs des Verstandes fort. „Die Vernunft erkennt also sich selbst „*zweitens* als eine Thätigkeit, die das Mannigfaltige der Vorstel„lungen in die Einheit des Bewufstseyns aufzunehmen strebt, in- 176
„dem sie das Uebereinstimmende unter ihnen in allgemeine Be„griffe zusammenzieht, auf denen die Schlüsse ruhen.“ Diefs ist eine Wiederholung der Kantischen beschränkten Ansicht der Verstandeserkenntnifs. Es ist grundfalsch, und wird schon durch die blofse innere Selbstbeobachtung widerlegt, dafs das Mannigfaltige, *als solches*, durch Allgemeinbegriffe, das ist durch den Gedanken des Uebereinstimmigen in die Einheit des Bewufstseyns aufgenommen werde. Allgemeinbegriffe, als solche, enthalten immer nur eine Mannigfalt des in bestimmter Stufe *Allgemeinen*, aber, wie schon die gewöhnliche formale Logik lehrt, nie eine des zeitlich Individuellen oder Singulären. Wenn also das Mannigfaltige nicht durch das Wahrnehmen des Endlichen, Bestimmten, Individuellen der innern und aüfseren vorzugsweise sogenannten sinnlichen Erfahrung selbst ins Bewufstseyn kommt, so kann diefs weder in Form der Allgemeinbegriffe noch durch Allgemeinbegriffe, jemals geschehen; wenn schon auch die individuelle Erfahrungserkenntnifs nicht ohne durch die gemeinbegriffliche *mitbedingt* zu seyn, vollendet werden kann. Hierauf kann entgegnet werden: es werde ja nur behauptet, dafs die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen *überhaupt*, nicht blofs der sinnlichen, blofs in die Einheit des Bewufstseyns durch Allgemeinbegriffe

*) Sofern insbesondere dieser Tadel des Verfassers *Schelling* zugedacht wäre, pafst er nicht; denn der Kritiker und Polemiker ist verbunden, nicht allein die ersten, sondern vorzüglich die letzten und reifsten Geisteswerke der Gegner zu beachten. Aber *Schelling* hat schon früher, vollkommen klar aber in der Schrift von der menschlichen Freiheit, und: Denkmal der Schrift *Jacobi's*, gezeigt, dafs das geistlose Vereinerleien dem Geist und Inhalt seines Systemes gänzlich fremd und widerstreitend seye.

aufgenommen werde, und zu dieser Mannigfaltigkeit gehören die Allgemeinbegriffe sogar selbst? — Aber die sinnlichen Erkenntnisse gehören auch zu dieser Mannigfalt; und diese ebenso als auch die Mannigfalt der Allgemeinbegriffe werden sowohl in die Einheit des Inhaltes als auch des Bewufstseyns aufgenommen *an*, *in*, *unter* und *durch* die unbedingte Schauung der *Einheit* des Einen unbedingten, unendlichen Wesens, das ist Gottes, welche Einheit weder eine allgemeinbegriffliche noch sinnlich individuelle ist, und in welche mithin sowohl die allgemeinbegriffliche als die zeitlich individuelle, Einheit sowohl als Mannigfalt, und zwar jede unmittelbar, aufgenommen wird. Mithin werden auch alle individuell sinnliche Wahrnehmungen nach Inhalt und Form unmittelbar in die Schauung des Einen, selben, ganzen Wesens aufgenommen, und es bedarf dazu der Allgemeinbegriffe nicht, auch könnten dazu die Allgemeinbegriffe nichts helfen, da ihnen gerade das Eigenwesenliche des zeitlich Individuellen, die unendliche Bestimmtheit, die Eigenleblichkeit, gänzlich fehlt; und da, um sinnlich Individuelles an Allgemeinbegriffe zu halten, und sie diesen unterzuordnen, Beides, sowohl das sinnlich Individuelle als auch die Allgemeinbegriffe bereits in die Einheit des Bewufstseyns aufgenommen in dem endlichen Geiste daseyn, und ihm zu Gebote stehen mufs. Diese grundwesenlichen Wahrheiten sind
177 von *Kant*, von unserem Verfasser, und wohl von den meisten Philosophen unerkannt geblieben.

Ferner ist's nicht wahr, dafs alle Schlüsse auf blofsen „allgemeinen Begriffen ruhen, die dadurch gebildet wären, „dafs die „Vernunft das Uebereinstimmende der Vorstellungen des Mannig„faltigen in diese allgemeinen Begriffe zusammenzieht“, oder dadurch, dafs die Vernunft, wie man gewöhnlich sagt, *abstrahirt*. Vielmehr ruht *kein* Schlufs auf irgend einem Allgemeinbegriffe, ja nicht einmal auf einem Wesenbegriffe *) oder Vernunftbegriffe; sondern alle Schlüsse ruhen zugleich und auf einmal *in* der unbedingten Grundschauung: *Gott*, oder: *Wesen* **). — Vielmehr setzt alles solche Abstrahiren sowohl schon in die Einheit des Bewufstseyns aufgenommene weniger allgemeine und einselne Vorstellungen *unter* dem zu bildenden Abstract-Begriffe, als auch wenigstens die Ahnung allgemeinerer ja der allgemeinsten nichtsinnlichen Begriffe *über* dem zu bildenden Begriffe voraus, wel-

*) Kurz habe ich den Gegensatz und das Verhältnifs blofser *Allgemeinbegriffe* und *Wesenbegriffe* erklärt in dem *Abrisse* der Logik (1825) S. 54, 60 und S. 93 f., [*Vorless. üb. d. analyt. Logik* (1834) *S.* 83 — 85.]

**) In dem von mir ebendaselbst S. 80 f. [*zweite Ausgabe auch S.* 158 — 162] und im Abrisse des Systems der Philosophie (1825) S. 25, 26, erklärten Sinne dieses Wortes. [*Vorless. üb. d. Syst. S.* 363 *f.*].

che allen weniger allgemeinen, sowie allen sinnlichen Schauungen und Vorstellungen der Wesenheit nach, nach Inhalt und Form, vorausgehn; das heifst es wird im Geiste dabei wenigstens Ahnung der Kategorien vorausgesetzt, welche selbst durch solche Abstraction nicht gebildet sind, sondern allgemein zur Möglichkeit derselben im Geiste erfordert werden, wie schon *Kant* eingesehen. Zunächst den Kategorien setzt aber ferner alles Schliefsen das System der durch die Kategorien selbst begründeten obersten Grundsätze voraus, welche *Kant* analytische und synthetische Principien genannt, aber nur sehr unvollkommen entwickelt hat. Aber sowohl diese Grundsätze, als die Kategorien, als die selbwesenliche Schauung des Bestimmten und Endlichen jeder Art und Stufe, ruhen zusammt mit allen Schlüssen in der Grundschauung: Gott, und sind an und in ihr nach ihrer ganzen Wesenheit, also auch nach der Möglichkeit vom endlichen Vernunftwesen erkannt zu werden, begründet und enthalten. Zudem sind sowohl die unbedingte Grundschauung: Wesen, oder: Gott, als auch Begriffe, sowie auch eigenlebliche, das ist zeitlich individuelle Schauungen, als auch aus diesen vereinte Schauungen Glieder *(termini)* oder Urtheile *(praemissae)*, worin jeder Schlufs besteht.

Wenn nun der Verfasser unmittelbar hinzusetzt: „In dieser „Beziehung heifst die Vernunft *Verstand*", so entfernt er sich gänzlich von dem Sprachgebrauche des Volkes und der Wissenschaft. *Verstehen*, ähnlich dem engländischen *understand*, ähnlich dem lateinischen *intelligere*, und ähnlich gebildet als das Wort: *unterstehen*, und *unterrichten*, *unternehmen* u. a. m., heifst im Ge- 178
gentheil, mitten unter der Mannigfalt der Sachen stehen, das Mannigfaltige nach dem Reichthum seiner eigenthümlichen Wesenheit erfassen, nicht aber blofs oder zuförderst in der abstractiven „entsinnlichenden *)" Allgemeinheit. Indefs werden wir bei Beurtheilung seiner Lehre dem Sprachgebrauche des Verfassers folgen, wonach der Verstand das Vermögen der abstracten Allgemeinbegriffe ist.

Der Verfasser liefert nun „einige Nachträge über den der „Religionsphilosophie unentbehrlichen Unterschied zwischen *Ver-* „*nunft* und *Verstand*" (S. 95 f.), worunter auch geschichtliche Erörterungen sind. So wird bemerkt: „dafs *Jacobi* behauptet habe, die Vernunft erkenne sich nur in einem Verstande." Das

*) S. *Bouterwek's* Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften (1820) S. 38 n. 11; Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse (1820) S. 88 und hier S. 94 und 349. Wir erinnern an das weiter oben über die Wortbedeutungen von: *Verstand* und *Vernunft* bereits (S. 13 und S. 35 f., 84, 151) Gesagte.

Wahre hieran ist: dafs das Vernunftwesen sich unter andern auch als Verstandeswesen erkennt. Weiter wird behauptet: „die „Vernunft läuft weit mehr Gefahr, wenn man dem Verstande", versteht sich in der vorhin erklärten beschränkten Bedeutung des Wortes, „zu wenig Ehre erweiset, als wenn man ihn zu hoch stellt." Bei diesem angeblichen „mehr" wollen wir uns nicht aufhalten, sondern bemerken, dafs jedenfalls das Beste seyn wird, jedem Theile des Erkenntnifsvermögens seine gebührende Ehre und Geltung zuzuerkennen. Aber hinsichts des nun folgenden Grundes dieses „mehr" können wir dem Verfasser nicht beistimmen: „Denn „nur in der Einheit des Denkens nach den logischen Gesetzen „der Uebereinstimmung des Einen mit dem Andern erkennen wir, „wie Eins zum Andern sich verhält; und dieses Erkennen der „Verhältnisse des Einen zu dem Andern ist das eigentliche *Wis-„sen.* Das Organ des eigentlichen Wissens ist immer der Ver-„stand, oder das Vermögen, das Uebereinstimmende abzusondern „von dem Nichtübereinstimmenden; die auf diese Art gewonne-„nen allgemeinen Begriffe fest zu halten in einem ungetrübten „Bewufstseyn; den innern Zusammenhang eines Begriffes mit dem „andern in einer genau bestimmten Beziehung zu verfolgen; da-„durch die logische Nothwendigkeit zu erkennen, nach welcher „Eins aus dem Andern folgt; und auf diese Art durch bündige „Demonstration zu einer Einsicht zu gelangen, die auf keinem „andern Wege erreichbar ist. Daher der Werth des *demonstrati-„ven* Erkennens. Daher das natürliche Vertrauen des gesunden „Menschenverstandes zu klaren Begriffen und bündigen Schlüs-„sen." Diese Grundbehauptung führt der Verfasser hier nur
179 nebenbei, „unter einigen Nachträgen", ohne allen Erweis ein, und bezieht sich dennoch weiter unten (z. B. 609) auf die vorliegenden Aussprüche, als wären sie hier erwiesen. Diese Erklärung des „eigentlichen Wissen" stimmt ganz mit *Jacobi's* Meinungen hierüber zusammen, welche *Schelling* gründlich widerlegt hat *). Auf solche Weise wird das eigentliche Wissen blofs dem *Verstande*, in der beschränkten Bedeutung dieses Wortes, anheimgestellt, der *Vernunft* aber, als dem Vermögen der Einheit, Selbheit, Ganzheit auch im Erkennen, gänzlich entzogen. Damit aber Diefs doch nicht herauskomme, dafs die Vernunft überhaupt kein Erkenntnifsquell „des eigentlichen Wissens" seye, wurde mit *Jacobi* gesagt, „dafs die Vernunft sich nur in einem „Verstande erkenne", oder „dafs die Vernunft selbst als eine Thä-„tigkeit, die das Mannigfaltige in die Einheit des Bewufstseyns „aufzunehmen strebt u. s. w." (S. 94) Verstand heifse. Aber

*) In der Schrift: Denkmal der Schrift Jacobi's etc.

auch Diefs angenommen, bleibt als Behauptung des Verfassers
stehen, dafs die Vernunft im höheren Sinne, und in ihrer nach
dem Verfasser (S. 91) erstwesenlichen Verrichtung, nicht ein
Vermögen „des eigentlichen Wissens“ seye. Dafs aber diese Be-
hauptung: „*dafs das eigentliche Wissen nur das Erkennen der Ver-
hältnisse des Einen zu dem Andern nach den logischen Gesetzen der
Uebereinstimmung des Einen mit dem Andern sey*“, grundfalsch ist,
indem ihr Inhalt der Wesenheit der Sache, und ihr Ausdruck
dem sprachgemäfsen Wortgebrauch zuwider ist, — Diefs einzu-
sehen, ist von der gröfsten Wichtigkeit, da gerade auf dieser
Herabsetzung des Wissens, wonach ein untergeordneter Theil
desselben das ganze Wissen seyn soll, der Kunstgriff beruht, wo-
durch der flauen Lehre von einem sogenannten Vernunft-*Glauben*,
der sich weiter mit der Idee Gottes in überschwengliche, alle
Begriffe übersteigende Gefühle verliert (26, 486, 150, 223, 661),
statt der Vernunft-*Erkenntnifs*, die Stätte bereitet werden soll. —
Wäre diese Behauptung über das Wissen gegründet, so gäbe es
überall *gar kein* Wissen. Denn da alles Das, was hier misbrauch-
lich „das eigentliche Wissen“ genannt wird, nicht an und in sich
selbst gewifs ist, sondern lediglich durch das Vorausgesetzte,
worauf es sich gründet, das ist durch die Voraussetzung der
Erkenntnifs und Anerkenntnifs der Glieder selbst, die in den Ur-
theilen und Schlüssen im Verhältnifs erkannt werden, und der
„logischen Gesetze“, die dabei angewandt werden; und da dem
Sprachgesetze gemäfs, eben nur Das ein *Wissen* heifsen kann, 180
was als solches an und in sich selbst *gewifs* ist, oder mittelst
eines solchen als gewifs erkannt wird, welches als an und in
sich gewifs *gewufst* wird: so kann Das, was der Verfasser so
nennt, garnicht ein Wissen heifsen, weil es blofs mittelbar ge-
wifs seyn soll durch Etwas, was nicht als an sich gewifs gewufst,
sondern nur geahnet und geglaubt wird. Der Verfasser und die
Jacobi'sche Schule werden sagen: Jenes, was dem von ihnen so-
genannten „eigentlichen Wissen“ die Gewifsheit gebe, sey ja
auch *gewifs*, „ein Wissen aus der ersten Hand“, *) u. d. m., nur
ein „*eigentliches Wissen*“ sey es nicht. Es kommt aber nicht so-
wohl darauf an, was man ein Wissen *nennt*, als darauf, was ein
Wissen *ist*. Dasjenige aber, was *Jacobi* und *Bouterwek* zwar auch

*) Diesen beliebten bildlichen Ausdruck *Jacobi's* (z. B. Werke, B. III, S. 445)
genehmigt auch *Bouterwek*, sowie den andern, des „„*Wissens aus der zwei-
ten Hand*““ (z. B. Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften, 1820,
S. 37). Die ernste Wissenschaft verschmäht solche Bildlichkeit; und schon
vom vorwissenschaftlichen Bewufstseyn aus möchte entgegnet werden: solch
ein angebliches Wissen, gleichviel aus der wievielten Hand, habe doch
„weder Hand noch Fufs.“

ein Gewisses, ein Wissen aus der ersten Hand, und mit andern unklaren, fehlbildlichen Worten nennen, verdient den Namen eines Wissens allerdings nicht, noch den Namen „der Gewifsheit", ja nicht einmal den bei ihnen beliebten Namen „eines Wissens „aus der zweiten Hand"; denn es wird von ihnen nicht als an und in sich selbst gewifs eingesehen, sondern nur als mittelbar gewifs, durch die anthropomorphischen Vorstellungen „der sich selbst erkennenden" endlichen „Vernunft", und ist ihnen mithin durchaus nur ein ahnungsweise Geglaubtes, das zugleich Eines seiner Elemente im Gefühle hat. Sähen sie aber die Grunderkenntnifs: Gott, oder: Wesen, als das an und in sich unbedingte, unvermittelte, von aller *endlichen* Vernunfterkenntnifs unabhangige Gewisse ein, so *müfsten* sie selbige auch *das* Wissen, das Eine, selbe, ganze Wissen nennen, jenes angebliche „*eigentliche* Wissen" aber nur das *vermittelte Wissen der Verhältnisse des Endlichen.*

Es wird überhaupt mit dem Worte: „*eigentlich*", ein Misbrauch getrieben *); es ist nicht einmal klar gesagt, was denn „eigentlich" *eigentlich* heifsen solle. Ein Uneigentliches irgend einer Art, ist ein Solches, und ist es doch auch nicht; ein *uneigentliches* Wissen müfste ein Wissen seyn, das *eigentlich* keines ist. Was ein Wissen ist, mufs alles *Eigne*, was überhaupt die Wesenheit des Wissens ausmacht, was zum Wissen überhaupt gehört, seyn; das ist, alles Wissen mufs ganz *eigentlich* eben Wissen, seyn. Es kann wohl seyn, dafs ein Wissen, welches allemal ein *eigentliches* ist, noch nicht ausgebildet, vollendet und vollführt ist; — es kann auch ein Wissen ein bedingtes, untergeordnetes, theilheitliches seyn: aber defshalb kommt ihm der Name des Uneigentlichen nicht zu. Es ist hier aber nicht ein
181 Wortstreit, der geführt wird, sondern es handelt sich um die ursprüngliche, sachliche Einsicht desjenigen Zustandes unser selbst, der ein Erkennen und Wissen in unserer Sprache genannt wird; es mufs also sachlich eingesehen, und mittelst der Worte zur Darstellung gebracht werden, welches das Eine, selbe, ganze Wesenliche dieses Zustandes sey. Dabei kann es vorerst ganz gleichgelten, ob man diesen Zustand, sofern er ganz und voll-

*) Der deutsche Sprachgebrauch kennt die Bedeutung nicht einmal, wonach *eigentlich* als ein Beschaffenheitswort der Sache selbst gebraucht wird; es heifst nur, *bezüglich*, „„Das was einer Sache allein oder doch vor vielen „„andern vorzüglich eigen ist oder zukommt; dann: genau der Sache ange-„„messen"" (*Campe's* Wörterbuch). Dann heifst es noch: unbildlich; sowie das Wort: *uneigentlich*, bildlich heifst. *Eigentlich* heifst: *geeignetlich*, was zu etwas geeignet ist. Ein *uneigentliches* Wissen, das doch den Namen: *Wissen*, verdiente, wäre ein *sprachlicher* Widerspruch und Unsinn.

endet ist, ein Erkennen, Wissen, Vorstellen, Glauben, oder wie immer nenne. Erst dann, wann die Sache eingesehen vor Augen steht, kann auch nach Gesetzen der Sprache, im Ueberblicke des Sprachschatzes, der Wortgebrauch bestimmt werden; denn jede echte und rechte Bezeichnung kann nur mittelst der von jeder Bezeichnung unabhangigen Einsicht in die Wesenheit des Gegenstandes und ebenso in die Wesenheit, den Geist und den Wortschatz der Sprache, worin Wissenschaft dargestellt erscheinen soll, gefunden werden.

„Verhältniſs des Einen zum Andern“ kann nicht gedacht werden, ohne sowohl das Eine als das Andre, jedes nach seiner eigenthümlichen Wesenheit, selbst schon als seyend und als erkannt und anerkannt, vorauszusetzen; daher auch der Wahrheit gemäſse Erkenntniſs zweier oder mehrer Glieder in ihrem Verhältnisse gegen einander nur gebildet werden kann auf der Grundlage der selbwesenlichen Erkenntniſs der eigenthümlichen Wesenheit eines jeden dieser Glieder für sich genommen. Und da ferner das Eine nicht gedacht werden kann im Unterschiede gegen das Andere, ohne daſs in dieser Hinsicht Beides endlich und begrenzt gedacht werde, *so* nehmlich, daſs das Eine an dem weiterbestimmten Beiden gemeinsamen Wesenlichen Etwas ist, was das Andre nicht ist; und da zugleich auch das Verhältniſs Beider, als Endlicher Bestimmter, ein bestimmtes endliches Verhältniſs ist: so ist diejenige Erkenntniſs, welche der Verfasser *eigentliches Wissen* nennt, vielmehr eine vermittelte Erkenntniſs des Endlichen, die nicht einmal ein Endliches an und für sich selbst, sondern dasselbe lediglich im Verhältniſs erkennt, folglich, sogar in ihrer ganzen unendlichen Vollständigkeit gedacht, nicht die ganze, ursprüngliche, erstwesenliche Erkenntniſs. Obgleich ferner hier nicht Alles angeführt werden kann, wovon die analytische und synthetische Wissenschaft erweist, daſs es dazu vorausgesetzt wird, damit Verhältnisse der Wesen und der Wesenheiten erkannt werden, so ist doch leicht zu sehen, daſs, wenn „in der Einheit des Denkens nach den logischen Gesetzen der „Uebereinstimmung erkannt werden soll, wie das Eine sich zum „Andern verhält“, sowohl ein Gemeinsames, welches an allen Gliedern ist, erkannt werden müsse, als auch ein höheres gemeinsames Ganzes, woran, als dessen Wesenheiten, oder worin, 182
als dessen Theile, sie übereinstimmen. Die Erkenntniſs dieses Gemeinsamen also, und dieses Höheren, ist allemal schon für die Erkenntniſs des Verhältnisses unterschiedener Glieder vorausgesetzt, mithin wenn der Gedanke des Verhältnisses, das ist das Urtheil, eine Erkenntniſs, ein Wissen, seyn soll, ein eheres und höheres Wissen. Jede Demonstration aber, da sie nothwendig

in der Form des Schlusses einhergeht, beruht auf der Einsicht der Glieder der Einen, oder mehrer Prämissen, und auf den allgemeinen Gesetzen des Schliefsens, welche zwar, als allgemeine Gesetze, für jeden bestimmten Inhalt eines bestimmten Schlusses als eine höhere Form erscheinen, aber an sich gleichwohl nicht blofs oder erstwesenlich formal sind, sondern selbst auf allgemeinen, sachlichen, substantiellen Wesenheiten des Einen Inhaltes alles Denkens und Erkennens beruhen, oder vielmehr die Form dieser Wesenheiten selbst sind, die da selbst in den Grundwesenheiten Gottes, die Gott *an* Sich ist, als in den obersten Kategorien *), zusammenkommen. Alles demonstrative Erkennen beruht in den höchsten Principien der Vernunft, zuhöchst in dem Einen unbedingten Principe der Vernunft, welches alle besonderen Principien an oder in und unter sich ist und enthält, **) das ist in Gott, dem Einen Sachgrunde, der als Wesenschauung der Eine unbedingte Erkenntnifsgrund ist. Nur in Ahnung dieser höheren und unbedingten Grundlage hat auch der gemeine Menschenverstand, wenn er gesund, das ist wenn er bei Vernunft, und vermöge jener Ahnung bei Troste ist, Vertrauen zu Begriffen und Schlufsfolgen.

„Wer klare Begriffe verschmäht", ruft der Verfasser hier (S. 96 B.) aus, „und von Demonstrationen geringe denkt, wirft den Schlüs„sel weg, der dem denkenden Geiste das Thor der Wahrheit öff„net." Man kann Alles, was der Verfasser über das sogenannte „eigentliche Wissen" behauptet, als irrig einsehn, und dennoch klare Begriffe und Demonstrationen als wesenlich am Bau der Wissenschaft achten, in welchem Falle wir selbst sind, die wir uns möglichst bemühen, den Vortrag des Verfassers danach zu prüfen, ob seine Begriffe klar, und seine Demonstrationen bündig sind. Man kann einsehn, dafs Begriffe und Schlüsse nur unpassend mit einem Schlüssel zum Thore der Erkenntnifs ver-

*) Ich verstehe unter Kategorien die göttlichen Grundwesenheiten selbst, die an und in der Einen, selben, ganzen Wesenheit Wesens, das ist an und in der Einen Gottheit Gottes, enthalten sind. Nicht also blofs Verstandesbegriffe, wie *Kant* annahm, noch auch blofs *Vernunftbegriffe*, weil überhaupt nicht Begriffe, sondern Grundschaunisse, oder wie man gewöhnlich sagt, Grundschauungen oder Grundanschauungen, die an der Unbedingtheit und Unendlichkeit der Grundschaunifs: *Wesen*, oder der *Wesenschauung* theilhaben. (Siehe den Abrifs des Systems der Philosophie, S. 45 §. 3 und den der Logik, S. 61 §. 74; S. 74 Folgesatz 1), [*und in der zweiten Ausgabe den Anhang*; *Vorless. üb. d. Syst.*, S. 341, 363—388; *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, S. 194—205; *Vorless. üb. d. analyt. Logik*, S. 414—423].

**) Ich habe Diefs ausführlich gezeigt in der *oratio de scientia humana et de via ad eam perveniendi* (*Berolini* 1814).

glichen werden, und kann sie doch als Formen achten, worin die Erkenntnifs des Besondern und Endlichen auch im innersten 183
Heiligthume der Wissenschaft erscheinet und *ist*. Wer das Princip der Erkenntnifs, die darin enthaltenen obersten analytischen und synthetischen Principien, und den Gliedbau der logischen Gesetze, als objectiver substantieller Gesetze, erkennt und anerkennt, und nach der darin sich ergebenden wissenschaftlichen Methode auch Begriffe und Demonstrationen bildet, Der wird in seinem Streben nach klaren Begriffen und nach Demonstrationen erfolgreicher seyn, als Wer, im Mangel der Grunderkenntnifs, die blofse Verstandeserkenntnifs, für das *eigentliche* Wissen hält, daher, nach eigenem Bekenntnifs, „im Absoluten nichts begreift (S. 200)“, Dessen Begriffe sich in überschwenglichen Gefühlen verlieren, und Dem die logischen Gesetze blofse Formen des discursiven Räsonnements sind. Ein Solcher hat vielmehr blofs einen formalen Schlüssel, gleichsam nur ein Bild oder Schem des Schlüssels in der Hand, welches das wirkliche Thor nicht aufschliefsen kann *). Aber in und durch die Grundschauung: Gott, — die Wesenschauung, wird unter andern dann auch der echte, ganze, unbedingt klare und deutliche Begriff des Wissens gefunden. Wie Vieles die bisherigen Versuche des Systems der Philosophie im Geiste des Absolutismus, ob sie gleich erst im Beginnen, und noch sehr unausgeführt und unvollkommen sind, doch, da sie gleichsam den Hauptschlüssel zu dem ewigen Gebaüde der Wissenschaft haben, schon an ursprünglichen, klaren Begriffen in Metaphysik, Logik, Mathesis, und Naturwissenschaft, und in allen Zweigen der Wissenschaft geleistet, wird noch mehr die Nachwelt, als die Mitwelt anerkennen. — Wenn der Verfasser bald darauf sagt: „Mit der fortschreitenden Erwei-„terung unseres Wissens durch bündige Schlüsse wächst das Ver-„trauen zu der überzeugenden Kraft der Schlüsse“, so ist hier das Wort: *Vertrauen*, misangewandt, wo von *Wissen* die Rede ist; ein bündiger Schlufs ist *gewifs*; dazu ist kein Vertrauen von nöthen; und dagegen ein *Vertrauen*, ohne strengen *Beweis* der Wahrheit, kann den Mangel des Wissens nicht ersetzen, und ist dann Aüfserung der Geistesschwäche, sobald es selbst als ein *Beweisgrund* angesehn wird statt sachlicher Gründe. Nur hinsichts der Anwendung der Ergebnisse bündiger Schlüsse auf das Handeln im Leben findet Vertrauen statt.

*) Der Verfasser erklärt es für „Verstandesdünkel, durch Begriffe ins Innere „des Absoluten einzudringen“ (662) und lehrt, „dafs der Verstand vor „einem Etwas, das in den *klarsten Begriffen* von den göttlichen Eigenschaf-„ten liegt, verstummen mufs“ (664). Er nimmt also einen Schlüssel zur Hand, der, wie er selbst sagt, nicht schliefst.

Wir haben vorhin gezeigt, daſs der Verfasser irrigerweise die Verstandeserkenntniſs als das eigentliche Wissen betrachtet, und daſs daher für die Vernunfterkenntniſs, sofern sie etwas erkennet, das über ihre Function als Verstand, erhaben ist, nur übrig bleibt, sie für ein uneigentliches Wissen, das ist für gar kein Wissen, zu erklären. Dann fällt aber auch die Annahme weg, daſs die Vernunfterkenntniſs im eigentlichen Sinne Erkenntniſs sey und genannt werde. Denn eine Erkenntniſs, in welcher nichts gewuſst wird, indem an ihr nichts gewiſs ist, ist ein Widerspruch im Beigesetzten. Der Verfasser aber meint, mit seiner
184 Behauptung, daſs die Verstandeserkenntniſs das eigentliche Wissen seye, diese nur als *Wissen* über die Vernunfterkenntniſs zu erheben, — weil freilich das Eigentliche besser ist, als das Uneigentliche, — aber dennoch der Vernunfterkenntniſs in anderer Hinsicht, als insofern sie ein Wissen ist, ihren höheren Rang zu erhalten. Denn er sagt: „Daſs ausgezeichnete Denker diesen „logischen Schlüssel für ein geistiges Auge ansahen, oder daſs „man das Erkennen überhaupt, sofern es von der Vernunft aus„geht, in den bloſsen Verstand versetzte ist eine der natürlich„sten Verirrungen des Wahrheitstriebes; eine sehr verzeihliche „Ueberschätzung der logischen Form des vernünftigen Erken„nens.“ Aber, nach dem Verfasser selbst ist das vernünftige Erkennen hein eigentliches Wissen, was kann also die bloſs aüſserlich umgehängte angeblich *logische* Form, die doch nach dem Verfasser nur das Unterscheiden und Schlieſsen betrifft, dazu helfen, die schlechte Beschaffenheit der Vernunfterkenntniſs zu verbessern, wonach sie doch nur ein *uneigentliches* Wissen, also nur eine *uneigentliche* Erkenntniſs wäre? Das Erstwesenliche der Erkenntniſs der Form nach ist die Gewiſsheit, oder, mit dem Verfasser zu reden, daſs sie ein eigentliches Wissen ist; diese aber kommt nach dem Verfasser nur durch die Verstandesfunction des Unterscheidens und Schlieſsens *hinzu*, sofern das Eine im Verhältniſs zu dem Andern erkannt wird; mithin ist der Verfasser selbst in dem „verzeihlichen Irrthume“, das Erstwesenliche der Erkenntniſs in jene untergeordneten Verstandesfunctionen zu setzen. — Bei den Irrthümern nun kommt es garnicht auf die Verzeihlichkeit an, sondern auf die Quellen, woraus sie flieſsen; diese müssen versiegen, sobald die Urquellen echter Erkenntniſs wissenschaftlich eröffnet werden. Den Irrenden ist zu verzeihen, den Irrthümern nicht; Schonung verdient der Irrende, sein Irrthum keine. — Was aber den Absolutismus betrifft, so hält derselbe den angeblichen Schlüssel des Verfassers so wenig für ein geistiges Auge, daſs er selbigen nicht einmal für den Schlüssel selbst, sondern nur für die Form oder das Bild des

Schlüssels hält, — noch mehr: dafs er dieses ganze Bild unpassend findet. In der wissenschaftlichen Erkenntnifs des Absolutisten findet übrigens „die logische Form des Erkennens“ ebenfalls die echte, von der des Verfassers grundverschiedene, Anerkennung.

„Dieses Vertrauen zu der überzeugenden Kraft der Schlüsse“, sagt der Verfasser weiter, „ist wohl begründet, wenn die vor„ausgesetzten Urtheile, auf denen die Schlüsse ruhen, keinen „Zweifel leiden; denn was aus einem wahren Urtheil folgt, ist „unwidersprechlich wahr.“ Aber die Unbezweifelbarkeit der Urtheile selbst beruht nicht „auf Begriffen“, und der Grund ihrer Unbezweifelbarkeit, mithin auch der Ersichtlichkeit der *erschlossenen* Wahrheit, ist auch kein Begriff. Selbst der Satz: was aus einem wahren Urtheile folgt ist wahr, kann nur als ein Vernunftgrundsatz zuhöchst im unbedingten Princip eingesehen werden, auf welcher Einsicht mithin des Verfassers sogenanntes „eigent„liches Wissen“ beruht. „Aber“, heifst es ferner, „dieses wohl„begründete Vertrauen des denkenden Geistes geht in einen *logi„schen Aberglauben* über, wenn es die Meinung erzeugt, die de„monstrative Erkenntnifs sei erhaben über die intuitive; die in„tuitive Erkenntnifs sei blofs sinnlich; die demonstrative allein 185
„sei die vernünftige.“ Da aber der Verfasser die demonstrative auf Begriffen ruhende Erkenntnifs zu dem *eigentlichen* Wissen macht, so erhebt er selbige offenbar über jede Erkenntnifs, auch über die *intuitive.* Sodann kann nicht geleugnet werden, dafs die Verstandeserkenntnifs hinsichts ihrer Allgemeinheit über die sinnlich-intuitive Erkenntnifs erhaben ist; und lediglich in Ansehung der unbedingt schauenden Grunderkenntnifs, die man freilich auch intellectual intuitiv, — *intellectuale Anschauung*, genannt hat, untergeordnet ist. Der eigentliche logische Aberglaube besteht vielmehr in dem Wahne, als seye die Form und die Gesetzgebung des Denkens, als Form, selbständig und blofs subjectiv, nicht aber die ins Bewufstseyn aufgenommene Sachform und Sachgesetzgebung des Erkannten selbst. — Indem der Verfasser nun diesen, von ihm geschilderten, logischen Aberglauben psychologisch erklären will, bezieht er selbigen auf die „Grundsätze seiner *logischen Apodiktik*, oder des logischen Thei„les der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre“, welche letztere ihm die Stelle des subjectiv-analytischen Haupttheiles der menschlichen Wissenschaft vertreten soll. Der logisch Abergläubige „vergifst, dafs die Schlüsse auf allgemeinen Urtheilen, diese „Urtheile auf allgemeinen Begriffen, und diese wieder als *mittel„bare* Vorstellungen, durch die wir etwas Uebereinstimmendes in „andern Vorstellungen erkennen, auf eben diesen zur Möglich-

„keit der allgemeinen Begriffe vorausgesetzten Vorstellungen ru-„hen", „dafs also auch der bündigste Schlufs die Wahrheit nicht der logischen Form allein verdanken kann, in der er mit *den* Trugschlüssen, die der logischen Form nach richtig sind, übereinstimmt; „dafs eben defswegen durch Schlüsse allein nicht er-„kannt werden kann, ob die allgemeinen Begriffe, von denen der „Schlufs ausgeht, wahre, oder irrige Begriffe sind; dafs die „Wahrheit der allgemeinen Begriffe, die, als solche, immer nur „mittelbare Vorstellungen sind, auf die Wahrheit unmittelbarer „Vorstellungen zurückweiset. Da nun ferner, wie wir gesehen „haben, Vorstellungen überhaupt, als solche, weder wahr, noch „falsch sind, so mufs dasjenige, was eine unmittelbare Vorstel-„lung, zu einer wahren macht, in der *Quelle* der wahren Vor-„stellungen, den wirklichen Anfangspunkten des Erkennens lie-„gen. Nennen wir nun das unmittelbare Erkennen überhaupt „*Anschauung*, so darf auch der allgemeine Begriff von *Wahrheit*, „den jeder denkende Geist in sich trägt, und zum Mafsstabe aller „übrigen Begriffe macht, ein *intuitiver* Begriff genannt werden, nicht „als ob ein Begriff jemals einerlei mit einer Anschauung wäre, son-
186 „dern insofern, als der Begriff von Wahrheit überhaupt unmittelbar „auf einer inneren, oder geistigen Anschauung ruht, die entweder „sich selbst genügt, oder sich unmittelbar mit einer *organisch-sinn-„lichen* Anschauung vereinigt." So wie hiermit der Verfasser die „Resultate der logischen Apodiktik nur noch ein Mal zur Sprache „bringen wollte" *), so können wir hier ebenfalls nur die Re-

*) In der zu dieser Stelle gehörigen Note (*e*, S. 148 f.) erklärt der Verfasser hiemit „den neusten Versuchen, die Logik mit der Metaphysik zusammen-„zuschmelzen", sich entgegenzusetzen. Diese neusten Versuche beruhen aber auf der Einsicht, dafs die Logik ihren Inhalt als Sachform des zu Erkennenden nachzuweisen habe, mithin Metaphysik *seye*. — Die Logik ist nicht die ganze Metaphysik, auch nicht mit selbiger charakterlos zusammenzuschmelzen, zu vermengen, durcheinanderzuwerfen, sondern sie ist vielmehr nach ihrem *allgemeinen* Theile, als unbedingte Erkenntnifslehre, als ein innerer organischer Theil der Metaphysik gesetzmäfsig, selbst organisch, auszubilden. Darüber sagt der Verfasser dort noch: „Will man nun alles, „was seit *Aristoteles* zur Vervollkommnung der Logik und zur Bestimmung „ihrer Grenzen, geschehen ist, als nichtig abfertigen, so hat man in der „eleatischen Philosophie allerdings eine nicht unbedeutende Autorität, um „die alte Arbeit wieder von vorn anzufangen, oder vielmehr der Wissen-„schaft ihren Thron in der Wiege anzuweisen." Eine solche Autorität bedarf jenes *ewig* begründete Unternehmen nicht, auch setzt uns das Gelingen dieses Unternehmens erst in den Stand, Alles seit *Aristoteles* für die Logik Geleistete, in seinem ewigen Grunde zu verstehen, zu würdigen, zu vergeistigen, und es gereinigt und verklärt in das Ganze der wiedergeborenen logischen Wissenschaft aufzunehmen, wo es nicht schon in Kraft und als Folge der neuen Bildung von selbst in wahrer, tiefer Gestaltung hervortritt. Den *formalistischen* Logikern gilt allerdings der Zuruf „„„ändert eure Sin-

sultate der subjectiv-analytischen, und der synthetischen Wissenschaft, sie blofs aussprechend, den ersteren entgegenstellen.

Gesetzt, die angeführte Stelle schilderte den wahren Hergang des Geistes hinsichts der *gewissen* Erkenntnifs, so müfste das vom Verfasser *unmittelbar* genannte Erkennen für ihn das „*eigentliche Wissen*" seyn, da dasselbe in den darauf gegründeten Begriffen und Schlüssen doch nur seinen weitern Verlauf, seine Vollziehung, hat. Indefs darf nicht unbemerkt bleiben, worin der vom Verfasser entworfene Hergang des Erkennens von der innern Wahrnehmung abweicht. Zuförderst darin, dafs der Verfasser kein anderes *eigentliches* Wissen aufnimmt, als das auf Allgemeinbegriffen beruhende, also auch nur in *allgemeinen* Urtheilen über das den Dingen Gemeinsame bestehende, und von da aus ebenfalls nur auf Gemeinsames und Uebereinstimmendes in den Dingen schliefsende *vermittelte* Erkennen, welches seinem Inhalte nach weder ein Unbedingtes und Unendliches, noch ein vollendet Endliches, zeitlich Individuelles, vollendet Concretes ist, vielmehr, wenn es nicht durch beiderlei soeben genanntes Wissen seinen Inhalt und seine Form und Haltung gewinnt, als inhaltleere Meinung gleichsam zwischen Himmel und Erde schwebt. Der zu sich selbst, und zu Vernunft und Verstande gekommene endliche Geist findet aber, dafs das endliche Vernunftwesen eines Wissens des Einen, Unbedingten, Unendlichen, und daran und darin auch sowohl eines Wissens des Ewigen und Allgemeinen, welches von Vielen vorzugsweise das *Begriffliche* genannt wird, als auch eines Wissens des Unendlich-Endlichen, Zeitlich-Individuellen oder Concreten, theilhaftig ist. Wäre es möglich, dafs das Wissen des Ewigen und Allgemeinen, welches auch das Gemeinsame in sich begreift, für sich allein ein Wissen wäre, so 187
müfste das Erkannte selbst eine nach oben und unten inhaltleere Allgemeinheit, und Gemeinsamkeit seyn, und alles Wissen müfste in den Gemeinbegriff: Etwas, zusammenschwinden, der zugleich dem des Nichts völlig gleich gälte, welcher Begriff des Nichts dennoch auch nur ein bezuglicher ist. Zudem ist übersehen, dafs das Erkennen des Uebereinstimmenden in den Dingen zugleich mit dem andern Momente der Erkenntnifs des Endlichen, mit der

„„„nesart, (μετανοεῖτε, Matth. 3, 2), werdet wieder wie Kinder"" (Matth. 18, 3), auf dafs sie einsehn mögen, dafs sie aus dem Thron der Wiege, in das Gewirr der sinnlichen Zerstreutheit, und des inhaltlosen Hinundherdenkens herabgekommen sind. Die Wiege des Denkens ist der Thron der Unschuld des Denkens; und, die verirrte Wissenschaftforschung in den Zustand der reinen Bildsamkeit und noch ungebrochnen Kraft zurückversetzen wollen, heifst nicht irgend ein erforschtes Wahre verschmähen, noch, den Entwickelungsgang der Wissenschaft selbst rückwärts treiben.

Erkenntniſs des Nichtübereinstimmenden, das ist des Eigenwesenlichen, wodurch das Eine von dem Andern verschieden, und ebendeſshalb unterschieden ist, an sich, und in der Erkenntniſs zugleich ist; und daſs auch dieses zweite Moment durch eine bestimmte Verstandesfunction erfaſst wird, also auch zu der Verstandeserkenntniſs ebenso wesenlich mit gehört, als das vom Verfasser hervorgehobene andere Moment. Schon *Kant* sahe ein, daſs zu der Erweiterung unserer Erkenntniſs synthetische Urtheile erforderlich seyen, denen, als solchen, und zunächst, der Gedanke des Aüſseren und Verschiedenen, nicht aber des Uebereinstimmenden zum Grunde liege. — Zweitens ist Dieſs der inneren Wahrnehmung zuwider, daſs alle Begriffe aus Vergleichung mehrer Dinge, und durch Bemerkung des in ihnen Uebereinstimmenden entstünden; welches wir schon oben (187) widerlegt haben. Diese Behauptung ist nicht einmal von denjenigen Allgemeinbegriffen wahr, deren Inhalt durch die individuelle Erfahrung gegeben ist; auch sie werden nicht lediglich und nicht ursprünglich durch diese „entsinnlichende" Abstraction von unten herauf gebildet, sondern vielmehr ursprünglich mittelst der in der Grunderkenntniſs erkannten oder wenigstens geahneten Kategorien; wobei eine umgekehrte von oben nach innen und unten gehende Abstraction von alle Dem nehmlich, was einem jeden höherwesenlichen, als solchem, zukommt, stattfindet; und auſserdem auch eine zur Seite gehende Abstraction, wonach von dem Eigenwesenlichen des zur Seite Entgegengesetzten abgesehn wird. Ferner ist ungegründet, daſs Das, was eine Vorstellung zu einer wahren macht, *lediglich* in der Quelle der wahren Vorstellungen liege; auch dieſs ist schon oben berichtiget worden, wo der Verfasser diese Quelle aufzuzeigen suchte. Vielmehr, wenn es
188 überall keinen Gedanken, oder wie der Verfasser sagt, keine *Vorstellung*, giebt, wovon die unmittelbare Wahrheit ohne Weiteres, „ohne alle Vergleichung des Einen mit dem Andern", einleuchtet, so giebt es überall kein Erkennen, kein Wissen, keine Gewiſsheit, nichts Gewisses. Jene „Quelle" kommt ebenfalls *auch* als ein Gedanke, als eine Vorstellung ins Bewuſstseyn, und anders garnicht; wenn also, wie der Verfasser lehrt, *keine* Vorstellung an und in ihr selbst gewiſs ist, so ist es auch diese Vorstellung der Quelle der Vorstellungen nicht. Ja vielmehr nicht der Gedanke einer Quelle der Vorstellungen ist das unmittelbar *gewisse* Wahre, sondern der Gedanke: *Gott*, oder: *Wesen*, welcher erst an sich auch den Gedanken Gottes als des Grundes seines eignen Erkennens, worin Gott Sich selbst erkennt, und dann auch des Erkennens aller endlichen Geister enthält, und zwar als einen in Gott selbst vermittelten Gedanken. Der Gedanke: *Gott*, ist

der Eine an sich unmittelbare, unvermittelte, auch insbesondre durch keinen Gedanken vermittelte Gedanke; er ist es nach seinem Inhalt und nach seiner Form, auch nach seiner Gewiſsheit; und bloſs sofern der Gottgedanke Gedanke des endlichen Geistes ist, ist selbiger von unten mitbedingt durch die endliche Wesenheit des endlichen Geistes, und von auſsen und oben begründet von Gott selbst, und wird nur gedacht in und durch Gott. Dieser Gedanke ist eben das Eine, selbe, ganze, an und in sich selbst unbedingt gewisse Wissen, oder Erkennen; und alles andere Wissen ist nur dadurch ein Wissen, daſs es an, oder in und durch den Inhalt des Einen unbedingt gewissen Grundgedanken *an sich* mitgegeben *ist*, und wohl auch von dem endlichen Geiste, wenn sein Erkennen erforderlich weit entfaltet und ausgebildet ist, *also* gefunden und anerkannt wird. Auch das vorwissenschaftliche Erkennen steht unbewuſst in dieser Gewiſsheit, auch indem es sich der Gewiſsheit der sinnlichen Erkenntniſs und der Erkenntniſs des eignen Selbst bewuſst ist; wie der Mensch am Tageslichte der Sonne ohne des Lichtes der Sonne sich so bewuſst zu werden, wie es scheint, wenn es nicht durch Wolken und Nebel gebrochen ist. Das aber ist das Eigenwesenliche der Wissenschaft, der Philosophie, — daſs der Geist das Licht Gottes, und Gott selbst erkenne und anerkenne, und dann auch das Endliche, wie es in Gottes Lichte erscheint, und in Gott ist und lebet.

Wenn endlich der Verfasser in der zuletzt ausgezogenen Stelle noch sagt, „daſs auch der bündigste Schluſs die Wahrheit „nicht der logischen Form allein verdanken kann“, so ist dieſs allerdings gegründet, ja sogar keine Erkenntniſs, in keiner Art 189
und Stufe, hat ihre Wahrheit lediglich an oder in der Form der Erkenntniſs, weil die Form selbst eine bestimmte Theilwesenheit an der Wesenheit selbst ist; also die Erkenntniſs der Form selbst ihre Wahrheit am Inhalte ist und hat. Nicht aber in der Bedeutung ist diese Aussage wahr, als wenn, wie der Verfasser lehrt, die logische Form zu dem Inhalte irgend einer Erkenntniſs als ein Aüſseres und auch ohne selbigen Bestehendes, hinzu käme; sondern vielmehr darum ist sie wahr, weil die logische Form, ohne den Inhalt gedacht, dessen eigne innere, unablegbare Form sie ist, eben eine leere Form, also auch für die Erkenntniſs Nichts ist. Die logische Form ist als die ins Bewuſstseyn aufgenommene Sachform selbst, nur als am Inhalte, allerdings auch ein Moment der Wahrheit des Erkennens. — Endlich gilt der Grund, weſshalb auch der Begriff der Wahrheit anschaulich oder „*intuitiv*“ genannt werden kann, von allen Begriffen, so daſs denn auch *alle* Begriffe intuitiv genannt werden müſsten; indem sie

alle auf unmittelbarer Anschauung, oder richtiger, auf selbwesenlicher Schauung *(intuitio)*, beruhen.

„Für die Religionsphilosophie", setzt der Verfasser hinzu, „sind die Resultate der logischen Apodiktik besonders in zwiefacher Hinsicht von einer vielumfassenden Bedeutung; erstens „in Beziehung auf *die Klarheit der religiösen Begriffe*, zweitens in „Beziehung auf *die Beweise einer religiösen Wahrheit*. Wenn man „begriffen hat, was sich uns in der Analyse des reinen Theismus „deutlich zeigen wird, dafs ohne einen gewissen Mysticismus gar „keine wahre Religion stattfindet, mufs man um so mehr auf sei„ner Huth seyn vor dem falschen Mysticismus, der die klaren „Begriffe von sich weiset, um das Unaussprechliche in Bildern „und Gleichnissen desto nachdrücklicher poëtisch, oder oratorisch, „auszusprechen." Ueber das Erstere werden wir den Verfasser in der vierten Abhandlung hören; wie aber durch Unbestimmtheit und Dunkelheit der Begriffe das poëtische und oratorische Darstellen des Unaussprechlichen gewinnen oder verlieren soll, ist um so weniger einzusehen, als dasselbe auch nicht in klare Begriffe gefafst werden kann. Dem einen Gegenstand klar Erkennenden erst steht auch das poëtisch und oratorisch Schöne bei Darstellung der erkannten Wahrheit zu Gebote, die Wahl und Ausführung der rechten Gleichnisse und Bilder, und die Macht und Schönheit der Sprache. Wir haben aber an vielen Stellen dieser Kritik gezeigt, wie der Verfasser gar oft in den Fehler verfällt, das Poëtische und Oratorische, statt einfacher unbildlicher Darstellung, — bildliche Wörter und Rednisse, statt klarer Begriffe und bestimmter Urtheile, unterzuschieben *). Aus dem Gebiet aber der Religion ist, auch noch abgesehen von jenem echt Mystischen das Poëtische und Oratorische nicht ausgeschlossen, und es ist die Anwendung desselben hauptsachlich nur dann zu tadeln, wenn es den Mangel klarer Gedanken, bestimmter Erkenntnisse und bündiger Beweise bedecken soll. „Wo die kla„ren Begriffe erlöschen", fährt der Verfasser fort, „da endigt „das Gebiet der Philosophie. Alles philosophische Wissen ist „ein Begreifen oder Erkennen des Einen aus dem Andern; und

*) Man sehe z. B. hier 219, 223, *anknüpfen*, S. 329, Wurzel des Daseyns, S. 313 und 467, Schoofs der Natur. Dazu das *Versinken*, *Sichverlieren*, *Verstummen* im und vor dem Gefühle etc. Sich an Gott anschliefsen, 730; aus Gott hervortreten, 746; das Absolute als Glied einer Kette, (210 f.); das Anknüpfen von Begriffen und Urtheilen an die Idee des Absoluten, (S. 197, 286, 364, 367 B.); die Vernunft das Auge unseres individuellen Geistes, (314 B.); der Verstand ein Fernrohr, (609); das Bewufstseyn entbindet sich aus einem körperlich organischen Ganzen, 750; der Geist schwebt über die ganze Natur hinweg, 770; die Zeugung lockt eine menschliche Ichheit hervor, 780; Zurücksinken in das Nichts, 673, u. s. w.

„dieses Begreifen besteht in Begriffen, deren einer dem andern „entweder zum Grunde liegt, oder untergeordnet wird.“ Allerdings endigt sich dort die philosophische Erkenntniſs nach einer Seite, nach der Seite der Begriffe hin; keineswegs aber die philosophische Forschung, die sich dann immer weiter bestreben kann, Klarheit der Begriffe zu erarbeiten. Die philosophische 190
Erkenntniſs ist aber überhaupt nicht bloſs Erkenntniſs der Begriffe; denn sie hat auch noch ein weiteres Gebiet nach oben: die Erkenntniſs des Unbedingten, und des Urwesenlichen, welche über alle begriffliche Erkenntniſs erhaben ist, und diese erst auf wissenschaftliche Weise möglich macht; ebenso auch noch ein anderes Gebiet nach innen, das Gebiet des Lebens und der Geschichte, welches ebenfalls mit philosophischem Geiste erkannt und wissenschaftlich angebaut werden soll. Noch weniger aber ist das philosophische Wissen bloſs ein Begreifen oder Erkennen des Einen *aus* dem Andern; wäre dieſs, so erkennete die Philosophie nichts, wie es an sich, in sich und für sich selbst ist, sondern nur das Endliche wie es durch anderes Endliche im Verhältniſs bestimmt ist. Vielmehr ist die erstwesenliche Erkenntniſs der Philosophie die Erkenntniſs des Princips, das ist Gottes, als des Einen Wesens, das an sich, in sich und für sich *(sibi)* ist; sodann erkennt sie auch alles Endliche zuförderst wie es an, in, unter und durch das Princip ist, und dann erst auch untergeordneterweise, wie das Endliche durch das Endliche, oder wie Eins mit und durch das Andre bestimmt ist. Nach dem Verfasser aber ist nicht einmal die Erkenntniſs des Princips selbst ein Wissen, weil das Princip seiner Wesenheit nach durch ein Anderes auſser ihm nicht bestimmt ist, und durch ein Anderes auſser ihm auf keine Weise erkannt werden kann. Unter den möglichen Verhältnissen der Begriffe hat der Verfasser das der Nebenordnung in dieser Stelle vergessen. Ebensowenig ist „an der *Klarheit* der Begriffe beim Begreifen Alles gelegen“, weil sonst die ganze Wesenheit eines Begriffes in der Klarheit enthalten seyn müſste. Gegründet ist die Forderung (S. 100), „daſs man auch in der „Religionsphilosophie mit klaren Begriffen vorzudringen suche, „soweit es möglich ist“; obschon gewiſs ist, das mit abstracten noch so klaren Begriffen die erste Erforderniſs zu ihrer Möglichkeit nicht geleistet werden kann; da die Erkenntniſs Gottes, als die erstwesenliche Erkenntniſs dieser Wissenschaft, weder ein bloſser abstracter Begriff des Uebereinstimmigen in dem Einen und dem Andern, noch überhaupt ein bloſser Begriff, d. h. eine Erkenntniſs des Ewigen und Allgemeinen, ist.

„Aber“, so wird weiter behauptet, „wo der klare Begriff er„lischt, endigt darum nicht die Wahrheit, die in dem anschau-

„lichen oder unmittelbaren Erkennen liegt. Auch in den Gefüh-„len, die mit der innern Anschauung verbunden sind, kann eine „Wahrheit liegen, die dem kalten Dialektiker, der nur aus Schlüs-„sen Wahrheit schöpfen will, entgeht.“ Da die Wahrheit mit Begriffen nicht anfängt, so kann sie auch damit nicht enden,
191 schon defshalb nicht, weil dann noch die erkannten Begriffe wenigstens mit Dem Höheren, womit die Wissenschaft anfängt, im Verhältnifs betrachtet werden müfsten. Wenn aber des Verfassers vorausgeschickte Erklärungen im Ernste genommen werden, würde die Wahrheit dennoch damit enden, denn alles andere Erkennen, welches hier das anschauliche genannt wird, ist doch „kein *eigentliches* Wissen“, welches blofs ein begriffliches Erkennen ist, also auch kein eigentliches Erkennen, denn was ist Erkennen ohne Wissen; wie kann gesagt werden, dafs eine Sache erkannt wird, von der man Nichts weifs? — Gefühle aber mögen sich wohl auch auf ein unvollendetes Erkennen, auf ein blofses Ahnen, gründen, sich also auch auf ein Wesenliches beziehen, das als *geahnete* Wahrheit dem endlichen Geiste gegenwärtig ist; aber das blofse Gefühl führt den erkennenden Geist nicht weiter, als dafs es ihn veranlafst, das Gefühl selbst als Wahrnehmnifs in sein Bewufstseyn aufzunehmen; den Grund aber des Gefühles kann das Gefühl ihm nicht zu erkennen geben, also kann auch das Gefühl, als solches, und für sich allein das Reich der *erkannten* Wesenheit, das ist der *Wahrheit*, nicht mehr erweitern, als insofern es selbst als soeben vorhanden erkannt und gewufst wird. Wo aber sogar die intellectuale Ahnung übersinnlicher Wesenheit mangelt, da ist auch kein Gefühl, weder dafür noch dawider, belebt. — Wer nur aus Schlüssen Wahrheit ziehn will, ist nicht sowohl ein kalter, als ein schlechter, Dialektiker; ein warmer oder kalter Dialektiker zu seyn, ist überhaupt eine widersinnische Forderung. — Der wahre Grund der Erscheinung: dafs Gefühle des Uebersinnlichen, die sich auf dessen blofse Ahnung beziehen, eher lebendig werden, als die vollendete Erkenntnifs, ist eben Diefs, dafs die Ahnung der übersinnlichen Wahrheit der Erkenntnifs derselben, nach einem Entfaltgesetze des endlichen Geistes, vorausgeht; und dafs überhaupt die Ahnung, in Ansehung des ganzen, unendlichen Gebietes des in irgend einer Hinsicht endlichen Uebersinnlichen, in jedem endlichen Geiste, bei noch so weit gediehener Wissenschaftbildung, in aller Zeit weiter reicht als die wissenschaftliche Erkenntnifs. Ja sogar der Grunderkenntnifs: Go[illegible] die Ahnung Gottes in endlichen Zeitkreis[illegible] Lebens der endlichen Geister vorangehn. Ist aber in einem endlichen Geiste einmal der reine, Eine Gottgedanke, als das unbedingte Wissen, zum Bewufstseyn

gekommen, so kann dann die Ahnung in keiner Hinsicht weiter reichen als die Grunderkenntniſs, so daſs die Ahnung auf eine Wahrheit auſser, über oder neben ihr sich bezöge. Wohl aber mag das Wissen der Grundwahrheit in endlichen Geistern, auf vorübergehende Zeitdauer zur Ahnung zurückkehren, auch wohl ganz verdunkelt werden.

Hierauf spricht der Verfasser eine Wahrheit aus, die, wenn von ihm selbst recht gefaſst, seine ganze logische Apodiktik aufheben würde. „Einleuchtend ist auch Jedem, wer die logische „Möglichkeit des Begreifens begriffen hat, daſs alle Versuche, „das unmittelbare Erkennen, das entweder sich selbst genügen, „oder einem sich selbst zerstörenden absoluten Zweifel Preis ge- 192
„geben werden muſs, auf eine andre Art, als durch Zurückweisung auf dieses Erkennen selbst, zu erklären, nichts weiter, als „Hypothesenspiele seyn können.“ Die Hauptsache ist, daſs der endliche Geist sich des unmittelbaren Erkennens, das ist, der Grunderkenntniſs Gottes als des Einen unbedingten unendlichen Wesens, inne sey, somit auch als des Einen unmittelbar gewissen Wissens, welches zu seiner Bestätigung weder einer andern Erkenntniſs, noch eines der Erkenntniſs Aüſseren z. B. eines Gefühles, bedarf. Was denn aber die Erklärung davon betrifft, daſs der endliche Geist diese Erkenntniſs habe, und ihrer fähig seye, so ist jene Erkenntniſs von der Erklärung ihres zeitlichen Vorhandenseyns im Geiste ebenfalls ganz unabhangig; erklärt oder unerklärt, ist sie auf gleiche Weise gewiſs. Diese Erklärung übrigens derselben wird nicht durch Hinweisung auf diese Erkenntniſs, sondern eben in und durch den erkannten Inhalt derselben, das ist, in und durch Gott gefunden. Wer die Wesenheit der unbedingten Erkenntniſs, *als* Erkenntniſs, einsieht, der sieht mithin auch ein, daſs selbige weder auf der Mehrheit ihrer innern Momente, noch auf etwas Aüſserem, also auch nicht auf einem Gefühle, beruhe. Hätte nun der Verfasser insbesondre auch dieſs eingesehen, daſs das Selbsterkennen des endlichen Geistes, welches er nicht passend „die sich selbst erkennende Vernunft“ nennt, an sich gleichfalls ein in und durch die Grunderkenntniſs: Gott, vermitteltes Erkennen ist, dessen Vermitteltheit aber im gemeinen Bewuſstseyn nicht erkannt wird, weil in selbigem das endliche Vernunftwesen sich nach seiner Reinwesenheit erfaſst, wonach es, wie alles was ist, der göttlichen Wesenheit gleich, also unmittelbar, ist; wäre vom Verfasser erkannt worden, daſs das Selbstbewuſstseyn des Geistes, *als* dieses *endlichen* Wesens seinem Inhalte nach keinesweges ein unmittelbares ist, eben weil und sofern das Ich sich darin endlich und beschränkt findet, indem es ein in und durch seinen unbedingten

Grund verursachtes und bedingtes endliches Wesen ist: so hätte
er den wissenschaftlichen Werth der von ihm ausgesprochenen
Wahrheit nicht wiederum dadurch aufgehoben, dafs er das end-
liche Selbstbewufstseyn als Erklärungsgrund der unmittelbaren
Erkenntnifs im endlichen Geiste statt der Einen unendlichen We-
senheit oder Gottheit Gottes selber untergeschoben *); als welche
doch auch im Bewufstseyn des *endlichen* Geistes das Eine unmit-
telbar und unbedingt Gewisse ist, und in Ansehung deren es,
193 was die Gewifsheit betrifft, gleich gilt, ob selbige in dem unend-
lichen Selbstbewufstseyn Gottes, oder in dem endlichen Selbst-
wufstseyn des Menschen erkannt wird.

Der Verfasser nun behauptet: „Die sich selbst wahrhaft er-„kennende Vernunft ist erhaben über solche Gaukeleien eines „Witzes, der uns physisch oder metaphysisch belehren will, wie „das Empfinden und Denken in unsrer menschlichen Natur aus „Naturkräften oder aus einem Naturgeiste, oder aus einem abso-„luten All-Eins sich entbinde.“ Es ist freilich weder Witz noch Kunst erforderlich zu der beliebigen Behauptung: „dafs sich das „menschliche Bewufstseyn nach und nach aus dem leiblichen Or-„ganismus entbinde“ (750, 766) oder in der hier sogleich beige-fügten: „Alles Begreifliche verliert sich nothwendig in dem Un-„begreiflichen des Daseyns, Denkens und Erkennens überhaupt“, wovon die behauptete Nothwendigkeit nicht zu ersehen; auch ist es gedenklich, dafs sich der endliche Geist der tieferen Forschung mit der Meinung entschlage, diese unerwiesenen Sätze „seyen „Aussprüche der sich selbst wahrhaft erkennenden Vernunft.“ Eben so leer wäre es, „aus dem *All-Eins* das menschliche Den-„ken und Empfinden erklären zu wollen.“ Dennoch aber kann metaphysisch gezeigt werden, dafs, warum und auf welche Weise in Gott, als dem unendlich erkennenden und empfindenden **) Wesen, auch unendlich viele ewige, aber endliche Geister, die auf endliche Weise erkennen und empfinden, enthalten und verursacht seyen; denn alles Begreifliche wird begriffen in dem Einen unbedingt Begreiflichen oder vielmehr unbedingt Erkennbaren, — in Gott, als enthalten in dem Grundgedanken: Gott; weil und sowie alles Endliche selbst seiner Wesenheit und Daseynheit nach, mithin auch seiner Nothwendigkeit, Möglichkeit

*) Dafs er Diefs wirklich thut, zeigen viele Stellen, vornehmlich folgende: 307, 485, 538, 307, 354.

**) Wenn von *Gott Empfindung* oder *Gefühl* ausgesagt wird, so sind diese Wörter in dem oben (S. 44 f, 156) angezeigten reinen, ganzen, unbedingten Sinne zu verstehen. Sie sind erst geistig zu weihen in dem Gottgedanken selbst, so wie auch die Wörter: *Gemüth* und *Herz*, wenn sie von Gott gebraucht werden.

und Wirklichkeit nach, inbegriffen *ist* in Gott als in dem Einen unbedingten, unendlichen Wesen *).

Merkwürdig ist das hier beigefügte Selbstbekenntnifs: „Wenn „nun unser Verstand die auf innere und äufsere Anschauung ge-„gründeten Begriffe, die wir vom Denken und Erkennen über-„haupt, und von einem Daseyn“ (soll heifsen von einem daseyenden Wesen,) „haben, das ein Denken und Erkennen in sich schliefst, „auf das unendliche Vernunftwesen überträgt, das in der Sprache 194
„des reinen Theismus Gott heifst, umfängt ihn sogleich ein Dunkel, „in welchem der vernünftige Mysticismus zwar keinesweges der „Schwärmerei die Hand bietet, aber ihr doch zuweilen so nahe „tritt, als ob er sich mit ihr vertragen könnte.“ — Allerdings verträgt er sich mit der Schwärmerei, denn er geht mit ihr Hand in Hand; menschliche Eigenschaften „auf Gott, das *unendliche* Wesen übertragen“ ist selbst ein Act der Schwärmerei im Dunkeln; schon der Ausdruck: „*auf*“, „*über*“ in Ansehung des Unendlichen gebraucht, *auf* Dem und *über* Dem Nichts ist, zeigt das Sinnlose dieser Meinung; es ist geradeso als wenn die Erde *auf* die Natur *übergetragen*, oder eine endliche Kugel *über* den Raum selbst getragen und *auf* ihn gesetzt werden sollte. Wenn sich ein Geist auf diesen dunkeln Weg begiebt, und sich nach seiner Nachtseite hinwendet, so umfängt ihn Dunkel; er ist wie ein Wandrer der Nacht, die nur mondhell und sternhell seyn kann, bis sie von dem Tage vertrieben wird, wann die Gotterkenntnifs als geistige Sonne dem Geiste erst wieder dämmert, dann ihm aufgeht und ihn erleuchtet. Das Nahetreten an eine dunkle Schwärmerei, die in die lichtlose Gluth des Fanatismus ausbricht, ist unvermeidlich, wenn der irreleitende Weg des Uebertragens menschlicher endlicher Eigenschaften in den Gedanken Gott einmal eingeschlagen wird. Denn da man alsdann die reine ganze Wesenheit dieser Eigenschaften, z. B. des Erkennens und Empfindens nicht zu erkennen vermag, als welches nur auf dem umgekehrten Wege geschehen kann, so ist man auch aufser Stande, das menschlich Endliche und Beschränkte von diesen Eigenschaften abzusondern. Wenn dagegen der vernunftgemäfse, rein und echt wissenschaftliche Weg, die Grundwesenheiten Gottes zu erkennen genommen wird, so werden selbige nach ihrer reinen, ganzen, selben, Einen, unendlichen und unbedingten Wesenheit

*) Sehr einleuchtend hat *Schelling* gezeigt, dafs die Lehre *Jacobi's* bei einem leeren Absoluten ankommt, woran und worin sich freilich nichts erkennen läfst, dagegen die Lehre des echten Absolutismus Gott in der unendlichen Fülle seiner Wesenheit erkenne, ohne darin das Unterschiedene zu vereinerleien. (Man sehe Dessen: Denkmal der Schrift *Jacobi's*, S. 112, u. an a. O.).

erkannt und eingesehen, und dadurch wird es dann auch mög-
lich am Menschen, als an Gottes Ebenbilde, die den unendlichen
Grundwesenheiten Gottes entsprechenden endlichen Grundwesen-
heiten wahrhaft zu erkennen, und die Endlichkeit und Beschränkt-
heit derselben als menschlicher Eigenschaften an ihrer reinen
Wesenheit, wonach sie Gottes Eigenschaften ähnlich sind, mit
Klarheit und Bestimmtheit zu unterscheiden, und dadurch der
Schwärmerei hierüber, sowie aller unwürdigen Vermenschlichung
195 des Gedankens: Gott, ein Ende zu machen, und überhaupt die
reine, wissenschaftliche Gotterkenntnifs von Schwärmerei und
Fanatismus ganz und rein abzusondern. Bei diesem wissenschaft-
lichen Verfahren, die Grundwesenheiten Gottes zu erkennen,
findet dann der endliche Geist auch die wesenlichen, ewigen
Grenzen seiner Gotterkenntnifs, wodurch er das Gebiet der reli-
giösen Ahnung und des religiösen Glaubens als ihm ewig wesen-
lich erkennt und anerkennt, und zugleich die Reinheit, die Weihe
und Stärke des Geistes und des Gemüthes gewinnt, dafs er auch auf
dem Gebiete der religiösen Ahnung und des religiösen Glaubens
nicht haltungslos, vermessen schwärme, sondern in gottähnlicher
Besonnenheit, in gottergebner Bescheidenheit und Selbstverzich-
tung sich erhalte. Dann sieht der wissenschaftliche Geist ein,
dafs es nicht vermessen ist, die Gotterkenntnifs, deren Gott selbst
ihn würdiget, in sich aufzunehmen, und dann sich selbst als in
und durch Gott zu erkennen; dafs es dagegen ein vernunftwidri-
ges und leeres Beginnen ist, Gott, das unendliche, unbedingte
Wesen mittelst und nach Mafsgabe des Selbstbewufstseyns des
Menschen, des endlichen und bedingten Wesens, erkennen zu
wollen. Die Versicherung: dafs dergleichen „die sich im Men-
„schen wahrhaft erkennende Vernunft“ behaupte, kann Den nicht
blenden, welcher weifs, dafs Gott als die unendliche Vernunft
sich in dem Menschen als der endlichen Vernunft, nur als in
seinem *endlichen* Ebenbilde darstellt und erkennt, und dafs das
endliche Vernunftwesen auf keine Weise statt der unendlichen
Vernunft, das ist, statt Gottes, gesetzt werden kann und darf,
mithin auch die Aussprüche des endlichen sich selbst erkennen-
den Vernunftwesens als solche, wenn sie nicht durch die unbe-
dingte Erkenntnifs bestätigt werden, nicht als Aussprüche der
Vernunft selbst angesehen und geltend gemacht werden können.
Wäre es gedenklich, dafs die reine, unmittelbare Gotterkenntnifs
dem Menschen von Gott nicht verliehen würde, so wäre es dann
ungedenklich, dafs Gott jemals von dem Menschen erkannt würde;
und wäre es dem Menschen, der Gott wissenschaftlich unmittel-
bar erkennt, — der Gott weifs, — nicht möglich, den Neben-
menschen auf dem echten und rechten Wege zur Gottahnung und

Gotterkenntniſs zu erheben und ihn dafür zu beleben, so würde er den gefahrvollen Weg der Uebertragung menschlicher endlicher Eigenschaften in den Gedanken eines unendlichen Wesens dennoch nicht wählen. Inwiefern aber die Erweckung des eignen Selbstbewuſstseyns selbst als ein untergeordnetes Bedingniſs und Mittel zu Ahnung und Erkenntniſs Gottes zu wecken, auf reine Weise angewendet, und inwiefern die reine Ahnung Gottes in die Ahnung der göttlichen Grundwesenheiten, mittelst der Erlaüterung an dem reinen Selbstbewuſstseyn der Grundwesenheiten des Menschen, als des göttlichen Ebenbildes, entfaltet werde, ist eine einselne Lehre der Wissenschaft der Erziehung- und der Unterrichtkunst. Aber dieses der Vernunft und der Wissenschaft gemäſse Kunstverfahren ist nicht Anthropomorphismus, und soll nicht statt der wissenschaftlichen Erkenntniſs Gottes gesetzt werden; sondern es soll vielmehr den Geist zu selbiger empfänglich machen, indem es in seinen Behauptungen, von aller Schwärmerei gänzlich rein, mit der wissenschaftlichen Gotterkenntniſs vollkommen übereinstimmt.

Unsre Ueberzeugung ist daher: anstatt daſs man sich in der Religionsphilosophie einen Anthropomorphismus erlaube, ist es der Vernunft und dem wissenschaftlichen Geiste angemessen, sofern man zur unbedingten Schauung oder Erkenntniſs Gottes noch nicht gelangt ist, seine Unwissenheit sich zu bekennen, seine
vorübergehende Unfähigkeit sich zu gestehen, und sich so den 196
rechten Weg offen erhaltend, der Schwärmerei und dem Fanatismus zu entgehen.

Um nun zweitens zu zeigen, welche Bedeutung obige Grundlehren der „logischen Apodiktik“ für das Beweisen in der Religionsphilosophie habe, wird mit der Behauptung begonnen (S. 101), „daſs die Philosophie verschwindet, wo das Beweisen aufhört.“ Aber auch Dieſs ist nur nach einer Seite der Erstreckung der Philosophie hin wahr, nehmlich in ihrer Richtung auf das Endliche. Vielmehr aber hat die Philosophie an sich, und zugleich eben darum, damit sie überhaupt etwas beweisen könne, ihren Anfang, der zugleich Grund und Inhalt ihres endlosen Fortganges ist, in der unbedingten Erkenntniſs *Wesens*, das ist: *Gottes*, als auch des *unendlichen* Wesens. Daher steht der oberste Theil der Philosophie noch garnicht in der Form des Beweises, sondern vor und über derselben; indem derselbe das unbedingte, unvermittelte Erkennen Gottes und der unbedingten Wesenheiten Gottes ist, woran und worin dann auch der Grund, die Wesenheit und die Form des Beweises, und des Beweisens, erkannt wird. — Der Verfasser unterscheidet (S. 102) Beweisen und Räsonniren, indem er es noch räsonniren nennt, „wenn man nach

falschen Voraussetzungen folgerecht urtheilt.“ Der Gegenfall aber ist, dafs man nach richtigen Voraussetzungen unfolgerecht urtheilt. Wir wissen zwar nicht, ob der Verfasser auch diefs noch Räsonniren nennen will; aber schon in der ersten Bedeutung hat Philosophie mit Räsonniren und Räsonnement nichts zu thun, sondern *räsonniren* kann im philosophischen Sinne nur heifsen: vernunftgemäfs denken, also unter andern auch, nach richtigen Voraussetzungen folgerecht urtheilen. Der Verfasser erklärt (S. 101): „Beweisen überhaupt heifse, ein Urtheil auf die „Kriterien der Wahrheit zurückführen“; es ist aber nicht nöthig, schon hier diese vage Erklärung zu beleuchten; sondern es soll im Folgenden geschehen, wo der Verfasser von der Wahrheit handelt. „In der eigentlichen, vorzugsweise sogenannten Demonstra- „tion, treten die Urtheile, aus denen wir schliefsen, nur klar und „bestimmt hervor.“ In Ansehung dieser „eigentlichen Demon- „stration“ heifst es (S. 103), „müsse sich jede Wissenschaft der „Mathematik zu nähern suchen“: aber gerade die Mathesis hätte dem Verfasser bemerklich machen können, dafs mit Demonstrationen des Endlichen der eigentliche Gehalt der Wissenschaft nicht gewonnen wird, indem auch die Mathesis ihren Inhalt, der unendlich ist, als Grundlage, als Axiom, eben für alle ihre Erkenntnifs des Endlichen voraussetzt, und keinen Schritt in die Tiefe des Endlichen thun kann, ohne auch die Anschauung weiter fortzusetzen, indem alle neue Prämissen zu weiteren Demonstrationen auf dem Grunde der stetig in die Tiefe fortgesetzten, in der unbedingten Schauung des Unendlichen gegebnenen beding-
197 ten Anschauung des Endlichen ruhen. Jene Axiome enthalten aber allemal den Inhalt der Wissenschaft rein als in seiner Art Einen, selben, ganzen, unbedingten und unendlichen; so das Axiom der unendlichen und dabei stetig theilbaren Zahlreihe des Stetigen und des stetig Grofsen, für die Analysis; ebenso das Axiom des unendlichen Raumes für die Geometrie. Aber auch im Demonstriren soll und kann die Philosophie der Mathesis nicht etwan blofs ähnlich seyn, sondern vielmehr die Mathesis kann und soll der Philosophie, als ihrem höheren Ganzen, und daher höherem Vorbilde, ähnlich seyn und immer mehr werden. Denn was Mathesis als Axiom voraussetzt, das erkennt die Philosophie als an, oder als in und durch die Eine Grunderkenntnifs des Einen Principes, das ist, Gottes, Gegebenes und Bestimmtes. Defshalb konnte Mathesis erst in der platonischen Schule die wissenschaftliche Form gewinnen, die in den Elementen des *Euklides* mehr bewundert, als verstanden zu werden pflegt.

Trotz dieser Empfehlung der klaren Begriffe und der Demonstration meint jedoch der Verfasser (S. 103) „durch Ueber-

„schätzung der Demonstration, besonders der strengen, habe der „logische Aberglaube, von welchem oben die Rede war, den übri-„gens hellesten Köpfen oft am meisten geschadet. Voll unbegrenz-„ten Vertrauens zu dem Syllogismus sah man nur diejenige Be-„hauptung für wahrhaft unbezweifelbar an, die aus einem noth-„wendigen Zusammenhange der Begriffe gefolgert wird, und nur „darum für bewiesen, weil sie aus dem nothwendigen Zusammen-„hange der Begriffe hervorgeht. Man vergafs, dafs die logische „Nothwendigkeit weder eine physische noch metaphysische Noth-„wendigkeit ist, oder mit andern Worten, dafs man durch das „bündigste Räsonniren nie aus dem Gebiete der blofsen Vorstel-„lungen hinauskommt.“ Man that ganz richtig daran, Behauptungen über endliche Wesen und Wesenheiten und deren Verhältnisse nur dann für unbezweifelbar zu halten, wenn und sofern sie aus unbezweifelbaren Prämissen oder Voraussetzungen, welche nothwendig in Form des Urtheiles stehen, unter dessen Gliedern dann auch Begriffe seyn können und müssen, in richtiger Form bewiesen, d. i. demonstrirt sind. Aber keinem wissenschaftlichen Denker kann es beifallen, die *hierauf* gegründete Ueberzeugung mit dem Namen eines „Vertrauens“ zu belegen, oder gar zu behaupten, dafs sie sich auf ein Vertrauen gründe; sondern die *so* gewonnene Ueberzeugung ist *Einsicht*, die durchaus etwas Anderes als *Vertrauen* ist, und als solche von dem Vertrauen auf keine Weise abhangt. Vielmehr ist die so gewonnene Einsicht selbst ein unerläfslich vorausgesetztes Element alles echten, *begründeten* Vertrauens; nehmlich die demonstrative Einsicht für das Vertrauen zu *endlichen* Wesen und Wesenheiten, und die *unbedingte* Einsicht für das Vertrauen zu Gott und Gottes Gottheit, das ist, zu Gottes Wesenheit. Uns ist kein Den- 198
ker bekannt, der gewähnt hätte, das Geringste durch den *blofsen* „Zusammenhang“ der Glieder der Urtheile, und der Urtheile unter sich im „Syllogismus“, oder gar nur „aus dem Zusammenhange der Begriffe“, — das ist durch die blofse *Form* des Syllogismus, bewiesen zu haben, oder beweisen zu können; noch irgend ein Logiker, der diese Abgeschmacktheit gelehrt hätte. Sondern alle Logiker unterscheiden die Form des Beweises von dessen Materie, und lehren, dafs die Form nur unter Voraussetzung der Wesenheit und Wahrheit der Glieder des Syllogismus und ihrer in den Prämissen enthaltenen Verhältnisse, und zwar nur unter Voraussetzung der *Einsicht* in diese Wesenheit und Wahrheit, einen als Wahrheit erkannten Inhalt habe. Die *logische* Nothwendigkeit, das ist die Nothwendigkeit des Erkennens und Denkens selbst, welche daher in der Wissenschaft vom Erkennen und Denken, das ist in der Logik, erkannt werden mufs,

nicht nur auf „den Zusammenhang der Begriffe zu begrenzen“, beruht selbst auf der logischen Einsicht: daſs, wenn irgend ein Zusammenhang erkannt und bewiesen seyn soll, dazu schon vorausgesetzt wird, daſs dasjenige, was zusammenhangen soll, und die Wesenheit des Zusammenhanges oder Verhältnisses, als solchen, als das Ehere und Höhere, gleichfalls schon erkannt und erwiesen seye. Es ist eine grund- und bodenlose Verkehrung des Sprachgebrauches, die Wissenschaft der Logik auf das bloſs „räsonnirende“ Hinundherdenken über die bloſse, leergedachte, Form des bloſsen Zusammenhanges bloſs der Begriffe zu beschränken; und eine unbefugte Anmaſsung ist es, diesen verderbten Sprachgebrauch andern Forschern anzusinnen, und *ihre* Behauptungen über logische Gegenstände, z. B. über logische Nothwendigkeit, und über das Beweisen, nach *seinem* eignen verkehrten Sprachgebrauche zu bemessen. Aber auch dann noch, wenn die „logische Nothwendigkeit“ nur in der vom Verfasser beschränkten Bedeutung genommen wird, ist und bleibt sie eine *metaphysische* Nothwendigkeit, welche hier der Verfasser der *physischen* entgegensetzt. Denn wenn das Metaphysische das sinnlich nicht zu erkennende Wesenliche angeht, und selbiges auf nichtsinnliche Weise erkennt, so ist die ewige Wesenheit, das ist die Nothwendigkeit auch des Gesetzes der Verhaltheit aller Wesen und Wesenheiten, das ist der Kategorie der Relation überhaupt, und des Gesetzes des Zusammenhanges der Glieder der Erkenntniſs und der Gedanken offenbar rein und ganz metaphysisch; und da jede Form nur die Form einer Wesenheit ist,
199 *woran* sie ist, als selbst eine Theilwesenheit dieser Wesenheit, mithin also auch die Form der Verhaltheit, und jeden „Zusammenhanges“, also auch des logischen; und da das Eine Gesetz dieser Form, nebst dem ganzen Gliedbau der daran und darin mitenthaltenen Gesetze, eine an und in der Wesenheit selbst, deren Form es ist, enthaltene Theilwesenheit ist, und mithin auch nur so gedacht und erkannt werden kann: so ist offenbar, daſs Logik als Wissenschaft ohne die Einsicht in die sachliche Wesenheit, und in das sachliche objective Gesetz der Wesenheit des zu Erkennenden und zu Denkenden garnicht möglich ist; daſs also auch das bloſs formale Gesetz des bloſsen Zusammenhanges der bloſsen Begriffe wissenschaftlich dennoch nur metaphysisch erkannt, erwiesen und eingesehen werden kann. Erst damit und darin, daſs auch die Form des Denkens und Erkennens, und die Beweiskraft derselben, in und durch Gott, als innere Form der göttlichen Wesenheit erkannt und bewiesen wird, wird auch der Grund davon eingesehen, daſs die Form des Beweises in Ansehung jeden *endlichen* Gehaltes ein Höheres,

Allgemeines, Allbefassendes, von *jedem* endlichen Inhalte als solchem, Unabhangiges ist, und als solches, schon auf dem Standorte des gemeinen, vorwissenschaftlichen Bewufstseyns erscheinen, und anerkannt werden mufs; sowie dann auch der sachliche Grund der Möglichkeit jener Verblendung dämmernder Denker eingesehen wird, in der sie wähnen, es seye eine *Wissenschaft* der blofsen, des Gehaltes entleerten Form des Denkens und Erkennens; — eine sogenannte *blofs* formale Logik, — möglich. Der Gehalt, dessen Form auch das Gesetz des Erkennens und Denkens in seiner ganzen Allgemeinheit ist, ist das Eine, unendliche, unbedingte Wesen, — Gott, und Dessen Wesenheit, als das Princip alles Denkens und Erkennens; keineswegs aber unmittelbar das Endliche, welches der nächste mittelbare Inhalt des auf das Endliche gerichteten Erkennens und Denkens ist. — Das blofse Herumdenken dagegen an dem blofs aüfserlich erfafsten Zusammenhange blofser Begriffe verdient nicht einmal den Namen eines Räsonnements, welches Wort, so niedrig es auch genommen werden mag, immer doch noch auf Vernunft und Vernunftgründe *(raison)* hinweist. Sowenig auch die deutsche Wissenschaftsprache solcher bis zur Misgemeinheit herabgebrachter fremdsprachlichen Ausdrücke bedarf, dergleichen die Worte: *raisonner*, *raisonnement*, *raisonneur*, sind; so ist es doch gleichwohl eine willkührliche Satzung des Verfassers, ein Verfahren, welches als ein blofses Fortschreiten und Herumtappen an inhaltleerer angeblich „logischer“ Form befunden wird, noch ein Räsonnement *) zu nennen; welchen Namen vielmehr nur das *wissenschaftliche* Fortschreiten im Erkennen und Denken verdient, wobei Gehalt und Form wesenlich Eins sind, in ihrer Einheit unterschieden, und *als* Unterschiedene, wiederum gesetzmäfsig vereint werden, indem sie ganz an, in, und durcheinander sind und sich wechselseitig bestimmen.

„Die Mathematik“, sagt der Verfasser gleich hierauf weiter, „als reine nicht als angewandte Mathematik, weifs auch sehr „gut, dafs sie auf das Gebiet der blofsen, wenn gleich nicht „willkührlichen, Vorstellungen beschränkt ist, und dafs die nicht „blofs logische Nothwendigkeit des Zusammenhanges der mathe„matischen Begriffe ursprünglich auch intuitiv ist, d. h. durch „innere Anschauung erkannt wird. Gleichwohl bildeten philoso„phirende Köpfe, die zugleich Mathematiker waren, wie andre, „die es nicht waren, sich ein, der Grundsatz, als solcher, sei

*) *Raisonnement* heifst theils der Vernunftgebrauch selbst, theils auch eine Denkreihe, die und sofern sie durch Vernunftgebrauch zur Erkenntnifs gebracht wird; — *ein Vernünftiges, Vernunftgemäfses durch Vernunft.*

200 „immer der eigentliche Beweisgrund, und auch das Daseyn Got„tes könne nur insofern für bewiesen gelten, als es gefolgert „werde aus einem Grundsatze.“ Was hier von der Mathematik gesagt wird, zeugt von dem gänzlichen Nichtwissen und Verkennen des Geistes und der Methode dieser Wissenschaft, sowie von Unkunde ihres Zustandes und ihrer Geschichte. Wo ist auch nur ein einsiger Mathematiker zu finden, der seine Wissenschaft auf Grundsätze, oder gar nur auf Einen Grundsatz hätte gründen und erbauen gewollt; ich meine auf Grundsätze als *Urtheile*, nicht auf *Axiome*, wovon die ersten und höchsten nur in Form der Urtheile erscheinende Anerkenntnisse des Inhaltes der mathematischen Grundschauungen oder Grunderkenntnisse sind, welche auch als Schauungen weder blofs Begriffe, noch Urtheile sind, noch in Form des Schlusses stehen und erfafst werden. Daher beginnt die mathematische Wissenschaft, auch in ihrem jetzigen Zustande schon, worin ihr die metaphysische Begründung und Vollendung noch abgeht, von Worterklärungen und Sacherklärungen (von Verbal- und Real-Definitionen), deren Inhalt dann in den Axiomen anerkannt, und als Grundlage der Lehrsätze und Aufgaben in die Wissenschaftbildung aufgenommen wird. „Die Mathematik“, das ist, der wissenschaftliche Mathematiker, weifs daher von Dem, was selbige nach dem Verfasser sehr gut wissen soll, das reine Gegentheil, dafs sie nehmlich sich niemals, und in keiner Hinsicht „auf dem Gebiete der *blos*„*sen*, wenn gleich nicht willkührlichen Vorstellungen“ befindet, noch darauf befinden *darf*, wenn sie auch zu dem geringsten Anspruche auf Wissenschaftlichkeit befugt seyn soll; — vielweniger gar auf dieses, für sie als Wissenschaft ganz nichtige und gleichgültige Gebiet, und auf das vom Verfasser sogenannte Räsonnement, beschränkt ist. Der nichtphilosophirende Mathematiker freilich setzt den Gehalt und Gegenstand seiner Wissenschaft, als sachlich und in Einsicht, als objectiv und subjectiv, gegeben und zugestanden, als die ganze Grundwahrheit seiner Wissenschaft, als *Axiom*, voraus; so der Analytiker die Ganzheit und daran und darin die Grofsheit, der Geometer den unendlichen Raum, der Combinationslehrer die Kategorie der bezuglichen Theilganzheit, oder relativen Totalität, *) der Mechaniker, für die *reine* Mechanik die Vereinwesenheit des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit zur *Bewegung*. Und wie auch immer der Be-

*) Man sehe hierüber meine weiteren Erklärungen in der Schrift: „Lehrbuch „der Arithmetik und Combinationslehre etc., von *Fischer* und *Krause*, 1811, „S. LII. §. V, und im Tagblatte des Menschheitlebens (1811), S. 54 f. [*Vorlesungen über das System der Philosophie* (1828) *vorzüglich* S. 413, 455 — 469].

griff der Mathesis bestimmt werde *), so ist sie die wissen- 201
schaftliche Entfaltung Einer bestimmten in ihrer Art unendlichen und unbedingten Grundwesenheit oder Kategorie, für sich und in ihrer Verbindung mit anderen Grundwesenheiten, welche nicht in Form eines bloſsen Begriffes, sondern als in ihrer Art unbedingte Erkenntniſs geschaut wird; seye nun diese Grundwesenheit die Formheit überhaupt, oder die Ganzheit oder die Groſsheit. Der philosophische Mathematiker erkennt die Grundwesenheit, welche der ohne Ende zu entfaltende Inhalt der Mathesis ist, zuhöchst als Form der Wesenheit Gottes, und dann hinsichts alles Endlichen als endliche Form der endlichen Wesenheit alles Endlichen in, unter und durch Gott. Selbst *Kant*, obschon er den Inhalt der reinen Mathesis auf Zeit und Raum beschränkte, erkannte Zeit und Raum als innere, wesenliche Formen des erkennenden Geistes, nicht als bloſse problematische Vorstellungen, die als Grundlage für ein bodenloses Räsonnement über den Zusammenhang bloſser Begriffe dienen mögen. Daſs alles mathematische Schauen oder Erkennen eben schaulich, oder anschaulich, evident und intuitiv, ist, versteht sich wie für jede Erkenntniſs; nur muſs dabei nicht gemeint werden, daſs alles mathematisch Geschaute oder Intuirte sofort ein *angeschautes Endliche* seye; denn die Eine Grundschauung der Mathesis

*) Der Begriff der Mathesis, und der einselnen in ihrem Organismus enthaltenen Wissenschaften, findet sich erklärt in meinen mathematischen Schriften; 1) in der *Dissertatio de Philos. et Matheseos notione et earum intima conjunctione*, *Jenae* 1802, 2) Grundlage eines philos. Systemes der Mathematik, I. Theil, Arithmetik, 1804, 3) Andeutung des Begriffes der Mathematik etc. in dem in voriger Note erwähnten Lehrbuche, 4) in einer Abhandlung im Tagblatte des Menschheitlebens, in Nro. 4, 12, 14, 15. 5) Vergleiche auch, was im *Entwurfe* des Systemes der Philosophie, I. Abtheil., (Jena 1804), besonders S. 125 ff. hierüber gesagt ist. [6) *Eine Vorlesung über die Idee der Mathesis, welche der in Kurzem erscheinende erste Band der mathematischen Abtheilung dieses handschriftlichen Nachlasses enthalten wird.*] Wenn Mathematiker und Philosophen bisher auf diese gänzlich neuen Erörterungen und Begründuugen nicht diejenige Rücksicht genommen haben, welche die Weiterbildung der Wissenschaft, und die Aufnahme neuer Aufschlüsse in den gesellschaftlichen Ausbau der Mathesis allerdings gefordert hätte, so bin ich deſshalb gerade um so mehr befugt, hier darauf hinzuweisen, wo es gilt, durch Resultate der Philosophie der Mathematik, und der als metaphysische Wissenschaft, wie schon *Pythagoras* und *Aristoteles* ahneten, ausgebildeten Mathematik, selbst Das zu widerlegen, was von dem Standorte des, bloſs im gemeinen Sinne *psychologischen*, *Räsonnements* der Mathematik selbst aufgebürdet wird; — dessen ganzer Sinn eben dieser ist: daſs auch diese Wissenschaft gleichfalls nur ein dergleichen bodenloses Räsonnement im Gebiete „der bloſsen Vorstel„lungen, denen insgesammt man nicht trauen könne (121)“ seye und zu verbleiben habe; welche Schmach indeſs schon seit Jahrtausenden durch echte Mathematiker abgewandt ist.

und alle daran und darin enthaltenen Theil-Grundschauungen sind erstwesenlich Vernunft-Schauungen, Anschauungen der reinen Vernunft *(intuitus intellectuales et transcendentales)*, überbegriffliche Schauungen in ihrer Art unbedingter und unendlicher Grundwesenheiten und Grundformen, als da ist der Ganzheit und Theilheit und der Theilganzheit, der Zahlheit, der Groſsheit, des Raumes, der Zeit, der Bewegung, und der Kraft. Die Grund-Gegenstände der mathematischen Erkenntniſs sind daher vor und über der endlichen Anschauung, und sind ebendeſshalb weder mit dem Verstande, als dem untergeordneten Vermögen der Unterscheidung zu fassen, noch können sie durch Phantasie, als das Vermögen, das unendlich Bestimmte und Endliche zu gestalten, dargebildet werden. Dieſs bestätigt sich sogar an der mathema-
202 tischen Erkenntniſs des Endlichen, sofern auch dem Endlichen noch innere Unendlichkeit zukommt, wie in den incommensurabeln Gröſsen irrationaler Verhältnisse, in der unendlichen Theilbarkeit, — und reine Idealität und Transcendenz, wie in den sogenannten unmöglichen Gröſsen oder Forderungen.

„Alle Beweise“, fährt der Verfasser fort, „ohne Ausnahme, „haben zum letzten Beweisgrunde eine innere oder aüſsere An„schauung.“ Der Satz ist richtig, wenn statt: *Anschauung*, welcher Ausdruck Endlichkeit mitbezeichnet, gesetzt wird: *Schauung*, und wenn das Wort: Schauung, nicht bloſs subjectiv, sondern zugleich objectiv oder sachlich verstanden wird, wie das Wort: Erkenntniſs, — daher dann auch besser gesagt wird: *Schauniſs* und *Anschauniſs*. Alle wissenschaftliche Beweise des angeschauten Endlichen müssen in der Einen unbeweisbaren, weil keines Beweises bedürfigen, Schauung des Einen unbedingten, unendlichen Wesens, das ist Gottes in der Wesenschauung oder Gotterkenntniſs, welche allein den Namen der unbedingten intellectualen Schauung des Absoluten verdient, als insgesammt in selbiger seyend und gegründet zusammenkommen. In dem vorwissenschaftlichen Bewuſstseyn ist hinsichts der Erkenntniſs des Endlichen die ersichtliche, anschauliche Erkenntniſs und Anerkenntniſs des Endlichen, als solchen, das ist, die bloſse Evidenz des reflexiven Bewuſstseyns, möglich, nicht aber die Eine, selbe, ganze Erkenntniſs des Endlichen, als Theilwesenlichen, welches und sofern es in, unter und durch die Wesenheit des Einen unbedingten, unendlichen Wesens, das ist Gottes, da ist und besteht, oder: seine Wesenheit und Daseynheit *(essentiam et existentiam)* hat. Daher ist gegründet, was der Verfasser weiter behauptet: „daſs auch die den Grundsätzen zum Grunde liegen„den Begriffe immer nur insofern wahr sind, als sie durch eine „Anschauung begründet werden“; nur muſs statt: Anschauung,

Schauung gesagt, und unter Anschauung nicht blofs, nach 203
Kantischer Weise, sinnliche Anschauung des vollendet Endlichen, Individuellen, verstanden werden. Aber diese Anerkenntnifs hätte dem Verfasser leicht zeigen können, dafs seine Theorie der *wissenschaftlichen* Erkenntnifs, wonach er selbige auf das verstandesmäfsige Räsonnement über den blofsen Zusammenhang blofser Begriffe beschränkt, irrig ist: denn wenn jeder Begriff nur wahr ist, sofern er durch Anschauung begründet ist, so ist eben das Erstwesenliche der Erkenntnifs selbst überhaupt, mithin eben der wissenschaftlichen Erkenntnifs, *die Anschauung*, oder richtiger: *die Schauung (intuitus intellectualis)*, und zuhöchst die Eine Grundschauung oder Grunderkenntnifs: *Wesen*, oder: *Gott*. Die Schauung liegt nicht aufser und über der Erkenntnifs, sondern sie ist die Erkenntnifs selbst. Wird aber diefs wirklich eingesehen, so wird dann auch die unbedingte Selbwesenheit und Selbständigkeit des Erkennens und der Erkenntnifs, als reiner, ganzer, in sich selbst befriedigter Schauung der Wahrheit eingesehen und anerkannt; und die Vorstellungsweise des Verfassers und *Jacobi's*, wonach die höchste Erkenntnifs einer äüfseren Begründung durch Gefühl oder sonst Etwas, oder eines Vertrauens, eines Glaubens an irgend Etwas, z. B. auf „die sich selbst erkennende“ *endliche* „Vernunft“ bedürfte, und erst dadurch wahr, oder gleichsam gewisser, würde, zeigt sich in ihrer Nichtigkeit und Unwahrheit.

Endlich wird noch gesagt: „Aber, wenn der Metaphysiker „über die Physikotheologie sich erhebend, aus den blofsen Be„griffen von Daseyn und Nichtseyn, Möglichkeit und Unmöglich„keit, Nothwendigkeit und Zufall, Ursache und Wirkung ein „göttliches Daseyn“, soll heifsen: Gott als daseyend, „syllogi„stisch erkennen will, sieht er entweder, in logischer Selbsttäu„schung befangen, den nothwendigen Zusammenhang eines Be„griffes mit dem andern für Erkenntnifs des aufserhalb des blos„sen Begriffes Wirklichen an, oder er mufs regressiv, d. h. zu„rückweisend auf die Elemente des menschlichen Erkennens be„weisen, dafs die Begriffe, auf die er bauet, in der sich selbst „erkennenden Vernunft eine intuitive Grundlage haben, welcher „der metaphysisch objective Gehalt dieser Begriffe entspricht.“ Im ersten Falle taüscht sich freilich dieser sogenannte Metaphysiker, weil sogar über den Zusammenhang, und überhaupt über das Verhältnifs der vom Verfasser angeführten, sowie der übrigen Kategorien, nichts erkannt und geurtheilt werden kann, bevor nicht diese Kategorien selbst, unter denen die der Verhaltheit, mithin auch die untergeordnete des Zusammenhanges ebenfalls ist, jede für sich, nach ihrer selbständigen Wesenheit an

und in der Grunderkenntnifs: *Gott*, oder: *Wesen*, erkannt und eingesehen werden; indem vielmehr alles Hin- und Herdenken und Reden, und alles discursive Räsonniren über diese Kategorien blofs als eine vorlaüfige, noch nicht zum Grunde gekommene, vorwissenschaftliche Geistesübung anzusehen ist, die jedoch über die Erkenntnifs Dessen, was und sofern es aufser und über dem endlichen Vernunftwesen ist, in keiner Hinsicht irgend eine Entscheidung gewährt. Aber im zweiten Falle, den der Verfas-
204 ser, wie aus andern Stellen (z. B. 185 f, 256, 307, 271 ff, 281 B.) erhellet, gelten läfst, und worauf, wie sich zeigen wird, auch sein ganzer angeblich reiner und eigentlicher Theismus ruht, irrt sich der sogenannte Metaphysiker nicht weniger. Denn diese vermeinte intuitive Grundlage der sich selbst erkennenden endlichen Vernunft bleibt innerhalb ihrer selbst befangen, und kommt über die Grenze ihrer Endlichkeit nur durch ein Ueberspringen oder Transcendiren hinaus, welches ganz unbefugt ist, sofern die Befugnifs und der Grund dieses Ueberschreitens in ihrer eignen endlichen Wesenheit enthalten und gegeben seyn soll. Denn der Inhalt des Erkennens und Denkens der sich selbst erkennenden endlichen Vernunft ist eben und bleibt nur sie selbst, die endliche Vernunft, als solche; und wenn es daher gleichwohl dieser endlichen Vernunft möglich ist, aufser und über der Grenze ihrer Endlichkeit die unendliche Vernunft, das ist Gott, das Eine unendliche, unbedingte Wesen, zu denken, zu erkennen und anzuerkennen, so ist es hinsichts dieses ihres Denkens, Erkennens und Anerkennens, wenn sie anders recht zu sich selbst gekommen, und bei sich selbst ist, der erste Gedanke: dafs die Erkenntnifs Gottes an und in sich selbst rein, ganz, vollständig und unbedingt ist, mithin auch die Gewifsheit an und in sich selbst hat; dafs folglich auch der Grund davon, dafs die Gotterkenntnifs im endlichen Geiste möglich und wirklich ist, und zugleich der Grund der Befugnifs, dem Gedanken: Gott, Sachgültigkeit beizumessen, lediglich Gott selbst ist, — also der Inhalt des Grundgedanken selbst, nicht aber der endliche Geist ist; dafs vielmehr der endliche Geist nur untergeordneter, und selbst von Gott ewig verursachter Weise, mitbedingender Grund davon ist, dafs Gott von ihm auf endliche Weise erkannt wird, keinesweges aber davon, dafs diesem Gedanken Sachgültigkeit zukommt; dafs also von Elementen der unbedingten Erkenntnifs Gottes, die in der Erkenntnifs des Endlichen, als solchen, enthalten wären, vernünftigerweise garnicht die Rede seyn kann, dafs vielmehr umgekehrt die unbedingte, selbwesenliche, unmittelbare und unvermittelte Erkenntnifs Gottes die Eine, dann auch alle besonderen Elemente an und in sich enthaltende Grundlage jeder Erkenntnifs,

auch jedes Endlichen, mithin auch der echten, wahrhaft wissenschaftlichen Selbsterkenntnifs des endlichen Geistes, oder „der sich selbst erkennenden" endlichen *) „Vernunft" enthalte, und ebenfalls auch Diefs einsig zu erkennen gebe, — dafs nur sie auch diese Grundlage ist. — Der untergeordnete wissenschaftliche Werth der intuitiven Sebsterkenntnifs der endlichen Vernunft, die und sofern sie der Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes als des Principes der Zeit nach im endlichen Geiste vorangeht, wird hierdurch nicht verkannt, wie Jeder sich überzeugen wird, der meine Schriften über diesen Gegenstand seines Studium werth 205
hält, worin zuerst die reine Selbsterkenntnifs des endlichen Geistes organisch durchgeführt ist. **) Dagegen giebt sich der Mangel richtiger Selbsterkenntnifs unter andern schon dadurch kund, dafs die Selbsterkenntnifs des endlichen Geistes, oder überhaupt der endliche Geist auch in anderer Hinsicht, z. B. als fühlendes Wesen, die Elemente der Erkenntnifs Gottes enthalten soll. Von dieser Anmafsung, welche jener, die unser Verfasser seinen Gegnern schuld giebt, dafs nehmlich das Meer mit dem Eimer solle erschöpft werden (226), sehr ähnlich ist, — mufs vielmehr der endliche Geist zuvor gänzlich gereinigt werden, ehe er sich zu reiner, selbständiger, wissenschaftlicher Erkenntnifs Gottes, und überhaupt zu der eigentlichen Wissenschaft, als Einem organischen Ganzen, erheben kann.

Der Verfasser wendet sich hierauf zu Betrachtung der Vernunft als Vermögens der Ideen. „Die Vernunft", sagt er S. 105, „erkennt sich selbst *drittens* als eine Quelle unmittelbarer Vor„stellungen, durch die sie sich selbst eben sowohl über die aus „der organischen Sinnlichkeit entspringenden unmittelbaren Vor„stellungen, als über die durch Abstraction gebildeten allge„meinen Begriffe erhebt. Diefs sind die seit *Kant* vorzugsweise „sogenannten *Ideen* in der höheren Bedeutung dieses Worts." *Welche* sind es also? — Diefs ist garnicht angezeigt, sondern blofs das ihnen selbst *aüfsere* Merkmal, dafs sich der Geist durch sie über anderartige angeblich unmittelbare Vorstellungen und über abstracte Begriffe erhebe; — wobei vielmehr auch *die* Frage

*) Der Verfasser läfst zwar meist das Prädicat: „endlichen", weg; dafs er aber in seiner Formel den endlichen Geist *als* endliches Vernunftwesen im Sinne hat, ist aus dem ganzen Zusammenhange klar, auch findet sich in einigen Stellen der Beisatz: „menschlichen", (hier 79, 85 f. 484, S. 292 B.) und in anderen die ausdruckliche Angabe der Endlichkeit (vergl. S. 377, 313 f.)

**) Grundrifs der historischen Logik, 1803, Abrifs des Systems der Logik, 1825; Abrifs des Systems der Philosophie, I. Abtheilung, 1825, [*und die über diese Lehrbücher gehaltenen und in den J.* 1828, 1829 und 1834 *im Druck erschienenen Vorlesungen*].

entsteht, ob ohne jene höherartigen unmittelbaren Vorstellungen, die vorlaüfig Ideen genannt werden, der Geist sinnliche Vorstellungen und Abstractbegriffe überhaupt haben könne? — Ehe wir dem Verfasser weiter folgen, erinnern wir den Leser an den soeben (132 ff.) gegebnen Nachweis, dafs die sinnlichen Vorstellungen durchaus nicht unmittelbar sind; und machen darauf merksam, dafs der Verfasser hier einer unbestimmten Mehrheit höherartiger Vorstellungen, deren innere Wesenheit auch nicht mit einem Worte bestimmt wird, die Eigenschaft der Unmittelbarkeit zugesteht, da doch an sich und ursprünglich nur Ein Wesen, und nur Eine Erkenntnifs unmittelbar, das ist unbedingt selbwesenlich, selbständig, unabhangig seyn kann, oder keine.

Aber anstatt dafs der Verfasser rein, deutlich und bestimmt angeben sollte, was er selbst unter Idee sich denkt, springt er
206 sogleich in geschichtliche rhapsodische Erzählungen über, und verbreitet sich polemisch, welches um so unpassender ist, als er seine Schrift nicht blofs oder vorzüglich für Philosophen, sondern auch für Gebildete überhaupt, die nicht Philosophen sind, bestimmt hat, die also auch sich nicht für vorbereitet achten können, in diesen geschichtlichen Dingen und in Beurtheilung derselben selbst zu sehen, sondern dem Verfasser unbedingt hierin vertrauen müfsten. Wie schwer ist es selbst dem Philosophen, der zugleich philosophischer Geschichtforscher ist, auch nur die Platonische und Kantische Ideenlehre richtig zu fassen und darzustellen, und noch mehr, sie zu würdigen! — Doch der Verfasser entscheidet hierüber geschichtlich auf folgende Weise. —

„Die Philosophie unsres Zeitalters ist noch weit davon ent„fernt, mit der Theorie dieser Ideen, besonders in ihrer Bezie„hung auf den reinen Theismus, im Klaren zu seyn; und die „ganze Natur des menschlichen Geistes läfst kaum erwarten, dafs „auf dieser äufsersten Höhe der Selbsterkenntnifs der Vernunft „die Mifsverständnisse sich vermindern werden.“ Ob der Verfasser *seine* Theorie „dieser Ideen“ zu der Philosophie eben dieses Zeitalters rechnet, lassen wir dahin gestellt; darüber aber mufs Frage entstehen, ob denn unser Verfasser „die ganze Natur des menschlichen Geistes“ bereits insoweit durchschaut habe, dafs er, angekommen auf der aüfsersten Höhe der Selbsterkenntnifs, sich für befugt halten dürfte, nicht etwan über Den oder Jenen, sondern über seine ganze denkende Zeitgenossenschaft, so geringschätzig abzuurtheilen, dafs die besagten Misverständnisse nicht etwan blofs nicht aufgehoben, sondern nicht einmal *vermindert*, werden können? — Soviel aber ist, von dem Verfasser und von uns abgesehen, ersichtlich: Wer zuhöchst nur Ideen, nicht die Eine selbe, ganze Idee, geschweige die Eine selbe, ganze, un-

bedingte Erkenntniſs *) im Sinne hat; Wer da meint, daſs die Ideen nur auf der höchsten Höhe der Selbsterkenntniſs der endlichen Vernunft erfaſst werden, statt daſs umgekehrt diese Höhe nur unter Voraussetzung der Gegenwart eben dieser Ideen im Bewuſstseyn erreicht, und auf selbiger irgend Etwas, auch die endliche Vernunft selbst wahrhaft erkannt werden kann; Wer ferner eben diese Ideen in die Grenze des endlichen Geistes hereinzuziehen und gleichsam einzubannen unternimmt: der muſs schon bei einiger Ahnung der Unbedingtheit und Unendlichkeit der Ideen 207
daran verzweifeln, daſs die endliche Vernunft mit der Theorie der Ideen jemals ins Klare komme, und daſs auch die redlichsten Forscher sich hierüber nicht miszuverstehen vermögen; denn auf ihre Selbsterkenntniſs wird die Sache gestellt, nicht auf die selbständige, vom endlichen Geiste als solchem, gänzlich unabhangige, über alles Ich und Du erhabene sachliche Erkenntniſs des Wesenlichen, welche allein *Wahrheit* ist, und genannt werden darf. Aber, wird man einwenden, über die Möglichkeit solcher Wahrheit, solcher sachlichen Erkenntniſs erheben wir eben erst die Frage? — Dieſs ist für Jeden, der zu selbiger noch nicht gelangt ist, vernunftgemäſs; — dann aber bescheide er sich auch, über diese Gegenstände nicht voreilig abzusprechen, und bemerke, daſs ihm der Maſsstab fehlt, die Erkenntniſskraft des endlichen Geistes, oder auch nur einer bestimmten Zeitgenossenschaft, verneinend zu bemessen.

Es würde nutzlos seyn, dem Verfasser in seine desultorische, flüchtige Polemik wider die Platonische und Kantische Ideenlehre schrittweis zu folgen; doch nachstehender kritische Ausfall verdient hier wenigstens angemerkt zu werden. „Was einige der „vorzüglicheren Denker aus der Kantischen Schule zur Lösung „dieses Problems beigetragen haben, ist von der andern Seite „wieder verdunkelt durch die mystische Auschauungslehre, der „neuen Pantheisten, und noch mehr durch den aus dieser Anschau„ungslehre entsprungenen scholastischen Absolutismus, der sich *ob„jective Logik* betitelt.“ Des Verfassers Lehre, von den Elementen der unbedingten Erkenntniſs im endlichen Selbstbewuſstseyn, von der Unmöglichkeit im Absoluten Etwas zu erkennen (S. 200), und von dem Sich-Verlieren der höchsten Gedanken ins Gefühl

*) Die *Schauung*, d. i. die unbedingte, unmittelbare Erkenntniſs, *Gottes*, welche ich die *Wesenschauung*, *die Gotterkenntniſs*, oder *die Erkenntniſs des Principes* nenne, kann nur dann mit dem Namen: *Idee*, benannt werden, wenn eben der sprachlichen Urbedeutung des Wortes *ἰδεα* gemäſs, darunter die *Schauung* verstanden wird; wenn also dieses Wort zu seiner unbedingten Bedeutung erhoben, also die Platonische, und Kantische Bedeutung desselben aufgegeben, und überstiegen wird.

(661, 223 f.) werde benannt, wie man wolle, so ist nicht abzusehen, wie *sie* zu Lösung des fraglichen Problems etwas beitragen könne, da diese Lösung den eben angeführten Lehrsätzen zufolge gänzlich unmöglich ist. Den Ausfall wider *Schelling* und *Hegel* hier in seinem Ungrunde darzuthun, liegt aufserhalb unseres Zweckes; wohl aber sprechen wir unsre Ueberzeugung aus, dafs durch die tiefsinnigen Forschungen beider Denker die Ideenlehre, auch nach *Platon* und *Kant*, Wesenliches gewonnen habe, besonders auch dadurch, dafs auch diese beiden Denker die Idee von den Beschränkungen frei erkannt und dargestellt haben, womit sie bei *Kant* und bei seinen Schülern noch behaftet erscheint.
208 Unser Verfasser zeigt bei jeder Gelegenheit sowohl dem Mystischen als dem Scholastischen seine Abneigung, während doch auch seine Religionslehre, wie er selbst sagt (S. hier S. 194 und S. 609) auf einen gewissen Mysticismus hinauslauft, der freilich nicht scholastisch ist.

Ohne dafs irgend eine bestimmte Erklärung gegeben worden, was der Verfasser unter Idee überhaupt versteht, wird von der Idee des Absoluten gehandelt, und zwar wiederum ohne die mindeste Erklärung, was unter dem Worte *absolut* gedacht werden soll. „Nur darüber", so heifst es sogleich nach den zuletzt angeführten Worten, „sind seit *Kant* die meisten philosophirenden „Köpfe in Deutschland einverstanden, dafs die über alle übrigen „Vorstellungen erhabene Idee des Absoluten der Vernunft unmit„telbar angehört, mag es auch mit der Verwandlung dieser Idee „in eine Verstandesvorstellung zugehen, wie es will?" Wenn die meisten philosophirenden Geister seit *Kant* einverstanden sind, dafs der Gedanke des Absoluten, versteht sich seinem Inhalte nach, über alle Vorstellungen erhaben seye, und wenn der Gedanke: Gott, ebenfalls über alle Vorstellungen erhaben ist, so liegt diesen Denkern allen die Einsicht nahe, dafs: *das Absolute*, und: *Gott*, dasselbe Wesen bezeichnen, wenn nicht zwei über alle andere Vorstellungen erhabne Grundgedanken angenommen werden sollen. Daher auch schon *Kant* die Identität der Idee des Absoluten, und der Idee: Gott, als der absoluten Idee und zugleich des absoluten Ideales der Vernunft anerkennt *). Schon defshalb ist es unmöglich, dafs Denker, welche den Gedanken: das Absolute, als den einsigen über alle andern Gedanken erhabenen Gedanken anerkennen, in irgend einer Grundlehre mit dem Atheismus einstimmen können, als welches dennoch der Verfasser den „neusten Systemen des Absolutismus" Schuld giebt. Unklar

*) S. in der Kritik der reinen Vernunft, II. Buches, 3m Hauptstück, *das Ideal der reinen Vernunft*, ersten und zweiten Abschnitt, S. 441 — 452.

ist die Aüſserung: daſs die Idee des Absoluten der Vernunft unmittelbar angehöre; denn es ist weder erklärt, was Idee, noch was das Absolute, noch was die Vernunft sey, noch was der bildliche Ausdruck „angehören“ sagen solle; insonderheit ist es schwankend gestellt, was unter *der* Vernunft zu denken, ob Gott als Vernunftwesen, oder der Mensch als Vernunftwesen. Ist letzteres verstanden, wie es scheint, so ist die Behauptung grundirrig, wenn wir auch nur das einsige vom Verfasser angezeigte *aüſsere* Merkmal der sogenannten Idee des Absoluten ins Auge fassen, daſs sie über *alle* Vorstellungen erhaben seyn soll. Denn 209
dann ist diese Idee auch über die Vorstellung: Ich, über die Grundschauung des Selbstbewuſstseyns des Menschen erhaben, worin er sich sein selbst als Eines, selben, ganzen Wesens inne ist. Ist aber dieſs, so kann dem endlichen Vernunftwesen die Idee des Absoluten nicht unmittelbar angehören, wenn „unmittelbar“ heiſst: „nicht durch ein Anderes“, und „angehören“ gleichbedeutet mit: „eigen seyn, an oder in einem Wesenlichen seyn.“ Denn was auſser und über der Grenze der eignen Wesenheit des endlichen Geistes ist, wie in Ansehung des Inhaltes der Idee des Absoluten zugestanden wird, das kann nicht *durch* den endlichen Geist selbst mit selbigem in irgend einer Vereinheit der Wesenheit, in irgend einer Verbindung seyn; mithin auch nicht in derjenigen Vereinheit, worin das Absolute als vom endlichen Geiste Erkanntes mit diesem endlichen Geiste verbunden ist. — Ferner wird hier, als verstünde es sich von selbst, die Behauptung eingeschoben: „die Idee des Absoluten verwandle „sich in eine Verstandesvorstellung.“ Abgesehen aber davon, daſs eine Idee überhaupt eine Idee ist und bleibt, ohne allen Wandel, sich also überhaupt nicht verwandeln kann, ist hier zu erwägen, daſs der Verfasser unter der *als* Verstand wirksamen Vernunft, lediglich das Vermögen versteht „(S. 94) das Uebereinstimmende „unter den Vorstellungen in allgemeine Begriffe zusammenzuzie„hen, um das Mannigfaltige der Vorstellungen in die Einheit des „Bewuſstseyns aufzunehmen.“ Dazu wird nun allerdings die Grundschauung: das Absolute, vorausgesetzt; sie gehört aber keinesweges derjenigen Function der Vernunft an, welche der Verfasser Verstand nennt, ist also, solange nicht dieser Sprachgebrauch verändert wird, durchaus keine Verstandesvorstellung *), und kann nie eine werden, da dieser Grundgedanke nicht mit in

*) Man bemerke, daſs hier von *dem Absoluten*, das heiſst, von *dem Wesen*, welches absolut ist, geredet wird; nicht von der *Absolutheit* oder *Unbedingtheit*, von welcher, in gewisser Hinsicht sofern sie eine unterscheidbare Grundwesenheit ist, gesagt werden mag, daſs sie eine „Verstandesvorstellung“ ist.

die Reihe des Mannigfaltigen gehört, indem zwar das Absolute auch das Mannigfaltige in sich ist, mit dem Mannigfaltigen aber, als solchem nicht identisch, das heifst: nicht einerlei und ganz Dasselbe, ist. *Kant* schon hat es richtig eingesehen, dafs Ideen, als Vernunftbegriffe, nicht sich in Verstandesbegriffe verwandeln können, obschon nach ihm die Vernunftbegriffe sich auf die Verstandesbegriffe oder Kategorien so beziehen, dafs erstere die ins Unbedingte und Unendliche erweiterten Verstandesbegriffe oder Kategorien selbst sind *). — Vielmehr sind auch alle „Verstandesvorstellungen" in und unter dem Grundgedanken: das Absolute, enthalten. — Es ist also mit dieser angeblichen Verwand-
210 lung der Idee des Absoluten in einen Verstandesbegriff, wie mit der vom Verfasser früher behaupteten Verwandlung der Erkenntnisse und Gefühle (168 f. und weiter unten 584), deren Ungrund wir gleichfalls nachgewiesen haben.

Da „die Widerlegung der empirischen Ideologen schon als gelungen vorausgesetzt werden dürfe", so wird zunächst über das Verhältnifs der Idee des Absoluten zu der Causalität Folgendes bemerkt. „Eben so einleuchtend für denjenigen, der in das Ge„setz der Ursachen und Wirkungen nicht schon die Idee des Ab„soluten überträgt, läfst sich beweisen, dafs das Absolute nur „defswegen als das letzte Glied in der Kette der Ursachen und „Wirkungen gedacht werden mufs, weil ohne Voraussetzung des „Ewigen, das mit dem Absoluten einerlei ist, keine Entstehung des „Einen aus dem Andern denkbar ist, mithin die Wirklichkeit „einer ersten Ursache aus der Verkettung der untergeordneten „Ursachen und Wirkungen nur indirect durch Schlüsse erkannt „werden kann, nehmlich insofern, als die Causalschlüsse auf ein „sich schon von selbst verstehendes, schon als wirklich voraus„gesetztes und unmittelbar erkanntes Erstes zurückweisen." Man bemerke hier zunächst, dafs hier nur von zeitlicher Ursachlichkeit, von zeitlicher Entstehung geredet, also auch das Absolute nur in der Eigenschaft der *zeitlichen* Wesenheit betrachtet wird. Alle zeitliche Causalität setzt aber zunächst ewige Causalität voraus, und das Absolute ist zwar Beides, ewige und zeitliche Causalität, so auch Beides vereint; aber das Absolute ist sofern es ewig ist, nicht blofs oder zuerstwesenlich ewige Causalität; und sodann ist auch das Absolute keineswegs mit dem Ewigen, oder vielmehr mit sich selbst, sofern es ewig ist, einerlei, noch zu verwechseln. Der Verfasser macht den Anhängern des Absolutismus den ungegründeten Vorwurf, dafs sie das Unterschiedene und Verschiedenartige vereinerleien müfsten **); vielmehr aber

*) Kritik der rein. Vern. (1818), S. 278 und S. 315.

**) Daher nennt der Verfasser die Absolutisten *Einerleyisten* (s. hier S. 814 ff.);

verfällt er selbst hier, und an mehren Orten dieser Schrift *) in diesen Fehler. Ferner kann die Idee des Absoluten auf Nichts, auch auf das Causalitätsgesetz nicht, „*übertragen*“ werden, weil das Absolute nur einmal und ganz Es selbst ist. Wohl aber wendet der wissenschaftliche Denker die Schauung des Absoluten auf alles Endliche an; denn alles Endliche ist an und in dem Absoluten, als ein inneres Wesenliche desselben enthalten, mithin auch ist der Gedanke und die Erkenntnifs alles Endlichen an und in dem Grundgedanken und der Grunderkenntnifs des Absoluten, als ein inneres Wesenliche derselben enthalten und mitgegeben. Das Absolute ist also auch die Ursache, ist Ursachlichkeit nach allen inneren verschiedenartigen Bestimmnissen derselben; und nur so, als Theilerkenntnifs an und in der Erkenntnifs des Ab- 211
soluten kann auch die Ursachlichkeit, nach ihrem ganzen Gliedbau, auch als ewige und als zeitliche Ursachlichkeit, erkannt werden. Weiter ist es eine grundirrige Vorstellweise, dafs das Absolute Glied einer Kette von Ursachen und Wirkungen seye. Denn jedes Glied hat etwas aufser sich, über oder neben oder unter sich; aber das Absolute hat in keiner Hinsicht etwas aufser sich, widrigenfalls es hinsichts der Ganzheit nicht absolut, das ist nicht in aller Hinsicht unendlich, sondern wenigstens in Einer Hinsicht endlich wäre. Das Bild einer Kette pafst nur von der Wechselwirkung, oder von der wechselseitigen Causalität, oder der Influenz, nicht aber von der unterordnenden und zugleich anordnenden und einordnenden Causalität, das ist nicht von der subordinativen Causalität, der Causalität und Dependenz, wie *Kant* sie nannte. Da pafst eher das Bild von ineinander enthaltenen, involvirten Kugeln. Am besten ist's, zuerst die Sache selbst nach ihrer reinen Wesenheit, ohne Bild zu erkennen und zu benennen. — Es ist eine durchaus irreligiöse, weil eine Grundwesenheit Gottes leugnende, Ansicht, Gott als Glied irgend einer Reihe, in irgend einer Hinsicht zu denken. Diese irreligiöse Ansicht ist nicht zu vermeiden, sobald Gott nach seiner selben, ganzen, Einen Wesenheit, das ist, nach seiner Gottheit aufser der Welt, und die Welt, ihrer Erstwesenheit nach aufser Gott nicht blofs als unterschieden von Gott, zu denken, verkehrter

sagt, sie lehren einen *All-Eins-Gott*, und erklärt sie defshalb für Schwärmer, weil sie mit Gott Eins seyn wollen, (752).

*) Beispiele hievon findet der Leser, nach Seitenzahlen der *Bouterwek'schen* Schrift, 128, 172, 191 ff. 204, 210, 216, 231, 278, 282, 295, 315, 351, 354, 367 und nach der Seitenzahl unserer Beiträge 234, 271, 360, 403, 464, 669, 714. In den meisten dieser Stellen werden überaus wichtige, bestimmt unterscheidbare, Dinge sachwidrig vereinerleiet, welche nach dem Geiste und der Dialektik des Absolutismus, dem der Verfasser des Vereinerleien vorwirft, bestimmt unterschieden werden.

Weise unternommen wird. Wir wissen es wohl, dafs unser Verfasser diese irreligiöse Ansicht für die echt religiöse, und dagegen die echt religiöse Einsicht: dafs aufser Gott in jeder Hinsicht Nichts, und alles Endliche in jeder Hinsicht an Gott, oder in und unter Gott, durch Gott ist, für irreligiösen Pantheismus erklärt; wir wissen es wohl, dafs er gerade, um der Anerkenntnifs der absoluten, daher auch allbefassenden Wesenheit Gottes auszuweichen, sich blofs an den unklaren, blofs im Endlichen und Zeitlichen aufgegriffenen Gedanken einer blofsen „Kette von Ursachen und Wirkungen" hält. Aber dieses Beides eben ist es, von dessen Nichtigkeit wir den Leser zu überzeugen gedenken, falls in ihm diese Ueberzeugung nicht schon besteht. Weiter unten (215, 335, 358 f.) wird insonderheit gezeigt werden, dafs die Lehre, dafs Alles in Gott ist, oder die Lehre des Panentheismus, wie dieselbe als eine *untergeordnete* Wahrheit im Systeme des Absolutismus eingesehen wird, ein wesenlicher Theil der wissenschaftlichen, und religiösen Erkenntnifs des Verhältnisses alles endlichen Wesenlichen zu Gott, mithin eine Grundlehre der Religionsphilosophie seye. Wer aber hier auch nur *den* Gedanken festhält: dafs das Eine, selbe, ganze absolute Wesen, das ist Gott, auch eben das absolut-*ganze*, mithin unendliche, unbegrenzte, mithin alles Endliche in sich befassende Wesen seye; der wird die Unmöglichkeit, dafs irgend etwas aufser Gott seye und gedacht werden könne, klar erkennen, und sich nicht die Reinheit dieses Gedankens dadurch trüben lassen, dafs Einer, oder noch so viele endliche Geister versichern, die Welt seye aufser dem Absoluten, und das Absolute aufser der Welt, und wenn sie diefs in bester Absicht, und mit frommer Miene und Geberde thun, und der entgegenstehenden Ueberzeugung ihren gröfsten Abscheu erweisen.

212 Zunächst schreibt der Verfasser der Idee des Absoluten allerdings in gewisser Hinsicht objective Gültigkeit zu, indem er sagt: „will man den Kantischen Ausspruch wiederholen, die Idee des „Absoluten sei nur ein logischer Regulator", — vielmehr: ein transcendentales regulatives Princip, — „des Verstandes,' und „durchaus kein metaphysischer Erkenntnifsbegriff; so leuchtet wie„der ein, dafs nach dieser Kantischen Lehre das ganze System „des menschlichen Wissens sich in ein blofs logisches Vorstel„lungsgewebe verwandelt, weil ohne Voraussetzung der meta„physischen Wirklichkeit eines ewigen Urgrundes alles Daseyns „überall kein Daseyn denkbar bleibt, das vor der Vernunft sich „behaupten kann." Dabei ist zu bemerken der wesenliche Unterschied der Kantischen transcendentalen Logik von der gemeinen blofs formalen Logik; dann der Unterschied einer blofsen Vor-

aussetzung des Absoluten, deren Nothwendigkeit auch *Kant* zugiebt, mit welcher aber der Forderung der Wissenschaft nicht genügt wird, von der Erkenntnifs des Absoluten, welche zugleich die Einsicht der Selbwesenheit und unbedingten Daseynheit des Absoluten ist. Dann ist zu erwägen, dafs der erkennende Gedanke des Absoluten kein Begriff ist, weil der Begriff, als solcher, wesenlich gegenheitliche Seynart oder Modalität, nehmlich der ewigen, nothwendigen, allgemeinen Wesenheit, an sich hat, dem Absoluten aber unbedingte, ungegenheitliche Wesenheit und Seynheit oder Daseynheit zukommt, mithin in Ansehung des Absoluten auch der Gegensatz des In und Aufser der Idee nicht gilt, welcher vielmehr selbst erst als untergeordnet im Absoluten ewig begründet ist und erkannt werden mufs. Indem daher der Verfasser das Absolute blofs als einen vorausgesetzten Erkenntnifsbegriff, und als aufser der Idee gültig und zwar in Folge von Causalitätsschlüssen, und wie wir bald näher sehen werden, auf der Grundlage „der sich selbst erkennenden endlichen Vernunft“ nicht aber rein, und ganz, und selbwesenlich, und selbst auf absolute Weise, anerkennt, sagen wir eben, dafs er dem Absoluten nur in gewisser Hinsicht, und nur bedingterweise objective Gültigkeit zuschreibe, also auch: dafs er den reinen, selben, ganzen, unbedingten Gedanken des Absoluten, das ist des Einen, selben, ganzen, unbedingten Wesens, also auch den Gedanken Gottes, als des Einen, selben, ganzen, unbedingten Wesens noch 213
nicht habe. Es wird sich bald weiter zeigen, dafs er mit dem Grundgedanken: das Absolute, das Unbedingte, den blofs formalen, inhaltleeren Verstandesbegriff der Unbedingtheit überhaupt verwechsle; da doch Unbedingtheit nur eben auch Eine der Grundwesenheiten an der Einen selben, ganzen Wesenheit Wesens oder Gottes ist *). — Es ist ferner eine ohne Grund zugeschobne Consequenz, dafs sich nach dieser Kantischen Lehre das ganze System des menschlichen Wissens in ein blofs logisches, d. h.

*) Es wird zwar weiterhin das Absolute auch als das Urwirkliche, als das wirklich Daseyende, und ferner dann als das Vollkommene, bestimmt; aber auch Daseynheit und Wirklichkeit und Vollkommenheit sind ebenfalls blofs formale, und in der Darstellung des Verfassers leere Eigenschaften, denen er erst hinterher und von untenherauf, aus dem Inhalte des endlichen menschlichen Bewufstseyns einen Inhalt zu verschaffen sucht. — Auch wird das Absolute „eine Vernunftidee“ genannt, „die von der Vernunft gar nicht zu trennen ist (74)“, und ausdrucklich behauptet, „dafs die Idee des Ab„soluten kein gemeiner Begriff ist“ (222). Gleichwohl zeigt das, was der Verfasser von dem Gedanken des Absoluten, bevor er selbigem einen Inhalt anderswoher verschafft, aussagt, dafs ihm dieser Gedanke blofs als ein abstractiver Allgemeinbegriff vorschwebt. Man sehe hierüber weiter 238, 382 f. und das Sachverzeichnifs unter: das *Absolute*.

nach dem Sprachgebrauche unseres Verfassers, — in ein bloſs formal logisches Vorstellungsgewebe verwandele. — Einmal schon deſshalb nicht, weil damit in der Kantischen Lehre die, weiterhin durch das Inneseyn der sittlichen Freiheit anerkannte Voraussetzung des Absoluten, das ist Gottes, als der unbedingten Idee und des unbedingten Ideales der Vernunft, gar wohl besteht, — in welcher Hinsicht der Verfasser vor *Kant* Nichts voraus hat, indem auch er nur von „*Voraussetzung*" des Absoluten redet, wohl aber *Kant's* Lehre der seinigen vorzuziehen ist, weil *Kant* die völlige wissenschaftliche Leerheit aller Causalschlüsse, sofern sie Gott darthun sollen, eingesehen, auch die wissenschaftliche Unbefugtheit, sich dabei auf irgend ein Gefühl, oder auf irgend einen Glauben zu berufen, und die Gefährlichkeit eines jeden solchen Berufens für Wissenschaft und Leben klar erkannt und mit klaren, ernsten Worten davor gewarnt hat, indem er vielmehr den Vernunftglauben selbst wissenschaftlich zu begründen und zu rechtfertigen, zu bestimmen und zu lenken unternimmt, und den Primat der Vernunft über das Gefühl auf alle Weise zur Anerkenntniſs zu bringen und sicher zu stellen bestrebt ist, ob er schon einen Primat der praktischen Vernunft über die theoretische behauptet. Zweitens aber auch deſswegen nicht, weil nach *Kant* die reine Verstandeserkenntniſs, sofern sie auf das in unmittelbarer sinnlicher Anschauung des vollendet Endlichen, Individuellen sich bezieht, ihre Evidenz hat und behauptet, noch ohne und bevor der Geist zu dem Gedanken Gottes, das ist des Absoluten sich erhoben hat. Freilich wird der Grund der Evidenz und unmittelbar scheinenden Gewiſsheit der Erkenntniſs des Endlichen ebenfalls nur im Absoluten, und durch das Absolnte wissenschaftlich erkannt; aber eben dieſs ist nur dann möglich, wenn das Absolute rein, ganz, selbwesenlich, selbst absolut, erkannt und anerkannt wird; nicht aber dann, wenn dasselbe, wie von unserem Verfasser, als ein vorausgesetzter, inhaltleerer Begriff gedacht wird, der seinen Inhalt und die Befugniſs seiner Gültigkeit erst von untenherauf durch die Elemente der Erkenntniſs der sich selbst erkennenden endlichen Vernunft erhalten soll, welche endliche Vernunft sich doch selbst nicht früher wahrhaft
214 erkennen kann, als sie nicht das Absolute zuvor auf unbedingte, von ihr selbst durchaus unabhangige Weise unmittelbar erkannt und anerkannt hat.

Hier lag es dem Verfasser sehr nahe, einzusehen, daſs die endliche Vernunft sich über sich selbst, als endliche Vernunft erheben, die Grenze ihrer Endlichkeit überschreiten müsse, wenn sie das Absolute erkennen, und dann auch dasselbe als den unbedingten Grund ihrer selbst, als eines endlichen Vernunftwe-

sens, einsehen soll; und daſs diese Erhebung der endlichen Ver-
nunft über sich selbst als endliche und überhaupt über *alles* End-
liche, auch über alle Causalität, zu der Erkenntniſs und Aner-
kenntniſs des Absoluten, zugleich auch als des absolut Objectiv-
Gültigen, keinesweges der endlichen Selbsterkenntniſs des endli-
chen Vernunftwesens, noch überhaupt diesem endlichen Ver-
nunftwesen, in irgend einer Hinsicht ursprünglich, verdankt oder
zugeschrieben werden könne, sondern selbst als eine ewige, zeit-
liche und zeitewige Wirkung Gottes an und in dem endlichen
Vernunftwesen wissenschaftlich erkannt werde. Aber der Grund,
weſshalb der Verfasser zu dieser Anerkenntniſs nicht gelangt,
sondern bei seiner „logischen Apodiktik“ beharret, ist hauptsäch-
lich, daſs er die Daseynheit und Sachgültigkeit, oder, nach sei-
nem Sprachgebrauche, die Wirklichkeit des Absoluten auſserhalb
der Idee des Absoluten setzt, folglich auch die Idee des Absolu-
ten auſserhalb des Absoluten; oder, mit andern Worten: daſs er
die Idee des Absoluten, oder eigentlich: die Erkenntniſs des Ab-
soluten, als solche, nicht in das Absolute selbst aufnimmt, das
ist: diese nicht als an und in dem Absoluten selbst wesend und
seyend erkennt und einsieht. Denn die Erkenntniſs des Absolu-
ten ist selbst eine Grundwesenheit des Absoluten, sie ist *an* Ihm,
sofern das absolute Wesen, das ist Gott, Sich unendlich und
unbedingt selbst erkennt; aber sie ist auch *in* Ihm, sofern die
endlichen Vernunftwesen das Absolute durch das Absolute er-
kennen; oder, reinwissenschaftlich ausgedruckt: sofern Gott, als
in, unter und durch Sich auch die unendlichvielen endlichen
Vernunftwesen wesendes und seyendes Wesen, Sich selbst als
das unendliche und unbedingte Wesen erkennt. Hier, werden
die Gegner ausrufen, ist das klare Geständniſs des absoluten
Pantheismus; denn es ist ausdrucklich gesagt, daſs Gott selbst
in sich auch alle endliche Vernunftwesen ist, und zwar sowohl
der Wesenheit als der Daseynheit nach. Dieſs ist allerdings
unsre Behauptung, die wir für eine Grundlehre der ersten Un-
terordnung in der Religionsphilosophie erklären; aber wir sind
befugt, die Benennung des Pantheismus abzuweisen. Denn da-
durch, daſs behauptet wird, Gott wese und seye auch alle end- 215
liche Wesen, auch alle endliche Vernunftwesen *in Sich,* oder
mit andern Worten: Gott seye auch alle endliche Wesen, und
alle endliche Vernunftwesen der Wesenheit und der Daseynheit
nach in Sich, — dadurch wird keinesweges gesagt, daſs irgend
ein endliches Wesen, oder ein oder alle endliche Vernunftwesen
Gott selbst seyen. Denn es wird nicht behauptet: Gott ist die
endlichen Wesen, auch die endlichen Vernunftwesen; als wenn
Gott als Eines, selbes, ganzes, unendliches und unbedingtes We-

sen irgend ein endliches Wesen, oder alle endliche Wesen wäre; vielmehr wird nur gesagt: daſs Gott *auch in* Sich alle endliche Wesen und Wesenheiten, weset und ist. In unserer Behauptung ist umgekehrt auch diese enthalten: Daſs alles Endliche, eben deſshalb, weil Gott es *in* Sich, und es *in* Gott ist, in keiner Hinsicht Gott selbst ist. Unsere Lehre schlieſst also allen und jeden Pantheismus gänzlich und auf einmal aus; enthält aber in und unter sich auch die Lehre: daſs Gott in Sich auch alle endliche Wesen und Wesenheiten weset und ist, aber als eine untergeordnete Lehre, die, wer an Fremdwörtern Geschmack findet, *Panentheismus* nennen mag, Niemand aber Pantheismus zu nennen befugt ist, wer Griechisch versteht, und mit Einsicht und Redlichkeit verfährt. — Schon der gemeine Verstand würde die unserer Lehre, oder dem Absolutismus, aufgebürdete Consequenz des angeblichen Pantheismus abgeschmackt finden; denn es ist gerade so, als wenn dem Geometer, der da lehret, jeder endliche Raum seye im Einen unendlichen Raume, beigemessen würde, er müsse deſshalb auch lehren, jeder endliche Raum seye der unendliche Raum, und der unendliche Raum seye nichts als alle endliche Raüme zusammengenommen; oder dem Naturlehrer, der behauptet, alle endliche leibliche Gebilde seyen in der Natur, daſs er deſshalb auch behaupten müsse, jedes endliche Naturgebilde seye die Natur selbst, und sie selbst seye nichts weiter als alle ihre endlichen Gebilde zusammengenommen; oder dem Physiologen, der behauptet, jedes Organ des menschlichen Leibes, so das Herz, seye und lebe im Ganzen, daſs er sich auch zu dem Satze bekennen müsse: das Herz oder jedes Organ des Leibes seye der Leib, und der Leib seye überhaupt nichts anders, als alle seine Organe zusammengenommen. Wohl sind diese geistlosen und sachwidrigen Ansichten in der Geometrie, in der Naturwissenschaft, in der Physiologie des menschlichen Leibes so wenig selten, als der alles Endliche allumfassende Irrwahn, daſs Gott die Welt auſser sich habe, oder gleichsam auſser sich hinausgeschaffen, und als seye mithin die Welt der Wesenheit sowohl als der Daseynheit nach, auſser Gott. Soviel indeſs er-
216 kennt wohl der schwächste Verstand, daſs, Was *in* einem Andern ist, nicht dieses Andre selbst ist, und daſs mithin, Wer lehrt, die Welt und die endlichen Vernunftwesen seyen *in* Gott, nicht auch lehren kann, die Welt und die endlichen Vernunftwesen seyen selbst Gott; daſs es also unrichtig und ungerecht ist, diese Lehre Pantheismus zu nennen. Wir können über dieses erhabne, ewige Verhältniſs Gottes als des Einen, selben, ganzen Wesens zu Sich Selbst, als dem auch alles Endliche an, und in und unter, durch Sich wesenden und seyenden Wesen auſser

dem organischen Zusammenhange der Wissenschaft nicht reden, ohne den Gegnern Gelegenheit zu beliebten Witzeleien, Spottreden, und vermeinten Kraftsprüchen zu geben; um welche Beschäftigung wir sie wenigstens nicht beneiden. Aber es gilt, daſs jetzt die Wahrheit, und die würdige Sprache der Wahrheit, diese Mishandlungen aushalte. *) — Zudem wird keinesweges bloſs gelehret, daſs Gott in Sich die Welt und alle endlichen Vernunftwesen weset und ist, sondern diese Einsicht ist nur erlangbar zugleich auch mit der Einsicht, daſs Gott die Welt und alle endliche Vernunftwesen als unter Sich, das ist, unter Gott wesendes und seyendes Endliche ist, und zugleich als *durch* Sich, das ist als von Gott verursachtes endliche Wesenliche. Oder, mit andern Worten: es kann nicht eingesehen werden, daſs Gott in Sich die Welt und alle endliche Vernunftwesen ist, ohne Gott als den Einen unendlichen, unbedingten Grund und als die Eine unendliche, unbedingte Ursache alles endlichen Wesenlichen, das ist aller endlichen Wesen und Wesenheiten, mithin nicht ohne die Welt als Gott unbedingt untergeordnet, und als unbedingt von Gott abhangig zu erkennen. Freilich wird in der Grunderkenntniſs: Gott, auch die Ursachlichkeit Gottes, oder Gott als Ursache, als unbedingt und unendlich erkannt; mithin nicht bloſs oder zuerst als zeitliche Ursachlichkeit, sondern vielmehr als die Eine unbedingte, unendliche Ursachlichkeit, die in sich dann auch sowohl die urwesenliche, als auch die ewige, und die zeitliche und die aus diesen dreien vereinte Ursachlichkeit ist und 217
enthält. Doch hiervon weiter unten noch Mehres (371 ff.).

Auch unser Verfasser denkt sich alles Endliche, auch die endlichen Vernunftwesen als der Wesenheit und der Daseynheit nach auſser dem Absoluten, also auſser Gott, ohne zu bemerken, daſs er dadurch, daſs irgend etwas in irgend einer Hinsicht auſser Gott wesend und seyend angenommen wird **), den Ge-

*) Was läſst sich nicht Alles über die Erneuerung des Zustandwortes *(verbi intransitivi)*: *wesen*, in Unterscheidung von *seyn*, was über die ungewohnten Reden: Gott weset in sich das Endliche, ist in sich das Endliche, — Plausibles und Spaſshaftes beibringen? — Was kann man nicht Alles aus dem Gebiete des Endlichen aufzählen, das Gott also in sich selbst seyn müſste, — als da ist alles Schlechte, Böse, alles Geringe, Unreine u. s. w. Aber die Gegner merken im Fluſs ihrer Laune nicht, daſs es bei der blossen Annahme, daſs Gott Alles erschaffen hat, Alles erhält, Alles regiert, in Ansehung dieser Dinge um Nichts anders steht. Und was die neue Sprache betrifft, so bemerken sie nicht, daſs es die uralte deutsche Sprache selbst, der diese Worte selbst entstammen; so daſs z. B. wie gesagt wird: *Wesen*, *wesenlich*, *anwesend*, *verwesen*, *Verweser*, *vorwesend* (*Jacobi's* Werke, B. III, S. 214) u. a. m., auch gasagt werden könne: *wesen*, *wesend*.

**) Die weitere wissenschaftliche Ausbildung der *Wesenschauung*, das ist, der unbedingten Gotterkenntniſs, zeigt, daſs alle endliche Wesen, und alle end-

danken des Absoluten, als des Einen unbedingten, unendlichen Wesens verneint und vernichtet, indem diefs, um es an einem geringen Beispiele zu erlaütern, der Behauptung ähnlich wäre: der Raum seye zwar in seiner Art unbedingt unendlich, dennoch aber seyen *aufser* demselben endliche Raüme befindlich, womit er in Verbindung stehe. Dafs aber Gott, das ist auch nach des Verfassers weiterer Erklärung, das Eine, unendliche, absolute, vollkommene Wesen auch alles Endliche in Sich selbst seye und habe, und als in und unter Ihm verursache, diefs anzunehmen, kann sich der Verfasser (man sehe hierüber 409, und S. 368 f. B.) vornehmlich, wie es scheint, defshalb nicht entschliefsen, weil er dadurch in den Abgrund des Pantheismus zu versinken fürchtet. Denn obgleich der Verfasser auch in dieser Schrift einen „klaren Begriff" des Pantheismus nirgends aufstellt, so weitlaüfig er auch vom Pantheismus redet, so setzt er dennoch, wenn wir ihn recht verstehn, das Charakteristische des Pantheismus eben *darein*: dafs behauptet werde, es seye Nichts aufser Gott, sondern Alles seye in Gott, oder schärfer gesagt: Gott, das ist das Eine unendliche, unbedingte Wesen, wese und seye auch in sich alle endliche Wesen und deren Wesenheiten. Diese Scheu aber müfste verschwinden, wenn erwogen würde, dafs, wie vorhin vorlaüfig gezeigt, nach dieser Lehre nichts Endliches mit Gott selbst verwechselt werden kann, indem in ihr die Behauptung liegt: dafs nichts Endliches Gott selbst ist; wenn ferner beachtet würde, dafs unter dem Worte: *in*, nicht gedacht werde das blofs aüfsere ganzheitliche und grofsheitliche Verhältnifs der Verbundenheit endlicher Theile, Bestandtheile, oder Bestandstücke Eines unendlichen Ganzen, sondern vielmehr das wesenheitliche Verhältnifs der Einheit und Vereinheit alles Endlichen als sol-
218 chen, das ist, sofern es mit Vereinheit behaftet und begrenzt ist, zu der Einen unendlichen, unbedingten Wesenheit Gottes; dafs mithin die Eigenschaft der endlichen bedingten Wesen: *in* dem Einen unendlichen unbedingten Wesen, das ist in Gott, zu wesen und zu seyn, nicht ausschliefse die Eigenschaft derselben: von Gott verursacht zu seyn; dafs vielmehr die Eigenschaft, *in* Gott zu seyn, nur zugleich mit der Eigenschaft seye und bestehe, *durch* Gott zu seyn. Wenn z. B. gesagt wird: die Welt ist *in* Gott, so heifst diefs: die Wesenheit der Welt ist mit der We-

liche Wesenheiten derselben, da sie in und unter Gott wesen und sind, eben defshalb unter und *aufser* Gott sind, sofern Gott als das unbedingte, unendliche Wesen *über* dem Endlichen in Ihm weset, ist und lebet, kurz: unter und aufser Gott als dem Urwesen; — keinesweges aber, und in keiner Hinsicht aufser Gott, als dem Einen, selben, ganzen, unbedingten, unendlichen Wesen.

senheit Gottes also eins und zugleich, daſs die Begrenztheit der Welt nicht Gott, sondern nur sie, begrenzt; oder wenn gesagt wird: das endliche Vernunftwesen ist *in* Gott, so ist gemeint, daſs die Wesenheit des endlichen Vernunftwesens also mit der Wesenheit Gottes eins und zugleich ist, daſs die Grenze nur an dem endlichen Vernunftwesen, nicht an Gott ist. *) Doch hievon ist schon im Vorigen mit Klarheit geredet, und es wird auch weiter unten ferner davon die Rede seyn. Hier aber muſste alles Dieſs gesagt werden, um bemerklich zu machen, aus welchen Gründen, und zugleich in welcher Absicht, der Verfasser von einer bloſsen *Idee* des Absoluten redet, und zwar als von einer bloſsen auf Causalschlüsse sich stützenden *Voraussetzung*; weſshalb er ferner von dem vielfachen Verhältnisse der endlichen Wesen und Wesenheiten zu Gott, bloſs das der *Ursachlichkeit* auffaſst, und zwar wiederum auch die Ursachen und „Wirkungen“ nur als eine *Kette*, deren oberstes oder gar „*letztes*“ *Glied* das Absolute seye; um mithin dem Leser die einseitige Richtung des Räsonnements unseres Verfassers und die Voraussetzungen, die er für dasselbe anspricht, bemerklich zu machen, endlich, um dagegen unsere davon abweichende Ueberzeugung offen darzulegen, indem wir zugleich auf deren ewige Gründe hinweisen.

„Allerdings“, wird nun weiter bemerkt, „ist die unmittel„bare Kenntniſs, die wir von unserm eignen Daseyn haben, un„abhängig von der Idee des Absoluten. Eben so gewiſs ist, „daſs wir uns ohne Beziehung auf diese Idee von der Wirklich„keit der sinnlich erkennbaren Dinge auſser uns unmittelbar „überzeugen, indem wir den Eindruck, den etwas auf unsre „Sinne macht, an unsre eigne Individualität im Bewuſstseyn uns„rer selbst anknüpfen. Dennoch löset sich auch diese unmittel„bare Ueberzeugung vor der Vernunft in eine unbegreifliche „Selbsttaüschung auf, wenn wir sie nicht zurückführen auf die „Anerkennung eines unbedingten Urgrundes alles Endlichen, also „auch unsres eignen, von allen Seiten bedingten und begrenzten „Daseyns.“ Daſs wir die Selbsterkenntniſs des vorwissenschaftlichen Bewuſstseyns haben, ohne uns einer Vermitteltheit, oder Unvermitteltheit, einer Abhangigkeit oder Unabhangigkeit derselben bewuſst zu seyn, ist gewiſs; daſs aber wir selbst, unsrer

*) Es ist verwunderlich, wie Diejenigen, welche daran Anstoſs nehmen, daſs gesagt werde: das endliche Wesenliche sey *in* Gott, es ertragen mögen, daſs man sage: *an* Gott, z. B. an Gott glauben, halten, denken, sich erinnern; und wie sie sich entschlieſsen, gar zu sagen: *auf* Gott, z. B. Hoffnung *auf* Gott, und: *über* Gott, z. B. eine Abhandlung *über* Gott; welche beide Wörter in Ansehung Gottes gebraucht zum mindesten keinen Sinn haben.

Wesenheit und Daseynheit nach, und eben so auch unsre Selbst-
erkenntniſs, an sich vermittelt oder unvermittelt, abhangig oder
unabhangig *seyen*, Dieses ergiebt sich in jener Selbstkenntniſs
keineswegs. Daraus, daſs die Vermitteltheit und Abhangigkeit
derselben nicht ins Bewuſstseyn kommt, schlieſsen, daſs selbige
unmittelbar und unabhangig seye, wäre ebenso, als wenn man
behaupten wollte, das Tageslicht seye unmittelbar und unabhan-
gig von der Sonne, weil man wegen Nebel und Wolken, oder
219 indem man nach Norden sieht, das Bild der Sonne selbst nicht
erblickt, deren Licht auch dieses Tageslicht ist. Daſs die Aner-
kenntniſs sinnlich leiblicher Auſsendinge auf andern Gründen
beruht, haben wir schon oben (145, 167, vergl. 391) gezeigt.
Freilich muſs diese unmittelbar scheinende, aber an sich ver-
mittelte Ueberzeugung als in der Anerkennung eines unbedingten
Urgrundes mitenthalten eingesehen werden, aber die Anerkennt-
niſs eines Wesens *als* Urgrundes ist nicht die Anerkenntniſs des
Absoluten selbst, als des Einen, selben, ganzen, unendlichen,
unbedingten Wesens, das ist, Gottes; denn Ursache zu seyn ist
nur Eine der Grundwesenheiten Gottes, nicht die Gottheit, das
ist die Wesenheit Gottes, selbst; und selbst der Gedanke eines
unbedingten Urgrundes wäre leer, gehaltlos, und eine bloſse for-
male Voraussetzung, wenn er nicht als *an* der unbedingten We-
senschauung, oder Gotterkenntniſs, als besondere Grundeigen-
schaft, als besonderes Moment, erkannt würde. Der Gedanke:
Grund und Ursache, erhält selbst erst seine Bedeutung und seine
Sachgültigkeit in dem Gedanken: *Gott*, oder: *Wesen*, setzt also
die Anerkenntniſs Gottes, welche der Verfasser daraus abfolgert,
schon voraus; und Wer daher den Gedanken: Gott, nicht schon
hat und anerkennt, der findet auch durch sein Selbstbewuſstseyn
sich garnicht gedrungen, sich als Glied einer Reihe von Verur-
sachung zu denken, und wird dadurch in seinem Denken gar-
nicht aufgehalten. — Ob daher gleich die Selbsterkenntniſs, selbst
die des vorwissenschaftlichen Bewuſstseyns, bewuſst oder unbe-
wuſst, von Gott und von der Erkenntniſs oder Ahnung Gottes
abhangt, so folgt doch daraus garnicht, was hier der Verfasser
behauptet, daſs selbige, nebst der Erkenntniſs endlicher Auſsen-
dinge, ohne Anerkennung eines unbedingten Urgrundes alles End-
lichen sich in eine unbegreifliche Selbsttaüschung auflöse: denn
jene Selbsterkenntniſs des endlichen Geistes besteht eben deſs-
halb, weil selbige durch Gott verursacht ist, dennoch, wenn
auch der Mensch sich Gottes nicht bewuſst ist, und ganz unab-
hangig von dem *Gedanken* der Ursachlichkeit. Es ist freilich eine
Selbsttaüschung, wenn der endliche Geist daraus, daſs er sich
keiner Verursachung, Bedingniſs und Vermittelung seines Selbst-

bewuſstseyns soeben bewuſst ist, schlieſst, daſs dieses an sich unbedingt seye; aber diese Selbsttaüschung wird vollständig begriffen, sobald erkannt wird, daſs alles Endliche, eben als in Gott von Gott Verursachtes, darin im Endlichen Gott ähnlich ist, daſs seine ewige Wesenheit, und sein Bestehen in der Zeit vom Endlichen, als solchem, unabhangig ist. Hätte der Verfasser den von ihm hier zuletzt geaüſserten Gedanken tiefer erwogen, so würde er gefunden haben: daſs wir mithin selbst den Gedanken unserer selbst, und den Gedanken der Vermitteltheit und Verursachtheit unsrer selbst und unsrer Selbsterkenntniſs, nicht uns selbst verdanken können, und daſs insonderheit der letztere Gedanke von der Vermitteltheit und Verursachtheit unsrer Selbsterkenntniſs in der vorwissenschaftlichen reinen Selbsterkenntniſs des Ich weder enthalten, noch dadurch begründet seyn könne; er würde dann zu der Einsicht in das wahre Verhältniſs der Erkenntniſs und Anerkenntniſs des Absoluten zu der Erkenntniſs und Anerkenntniſs unser selbst als endlicher Vernunftwesen gelangt seyn, wonach weder das individuelle Bewuſstseyn an das Bewuſstseyn des Absoluten, noch umgekehrt das des Absoluten an unser individuelles Selbstbewuſstseyn „*ångeknüpft*“, sondern das individuelle Selbstbewuſstseyn als in, unter und durch unser Bewuſstseyn Gottes enthalten ist; und daſs das endliche subjective Verhältniſs beider Gedanken, wonach sie beide in der Zeitreihe des endlichen Geistes zeitlich in beiderlei Folge verbunden vorkommen, nicht zu verwechseln ist mit dem innern sachlichen Verhältnisse beider Gedanken, wie es auf ewige Weise im Absoluten, als dem Sachgrunde und Erkenntniſsgrunde, ist und gefunden wird. Hätte aber der Verfasser Dieſs eingesehen, so wäre er zu ganz andern Resultaten gekommen, als zu seiner logischen Apodiktik, und zu der die Wahrheit dieser Apodiktik voraussetzenden Religionslehre, welche er in seinem Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften, und in den zu beurtheilenden Ideen entwickelt hat. Dann würde er zu dem Systeme des Absolutismus sich erhoben haben, und den wissenschaftlichen Streit nicht aus dem sonnenhellen Gebiete der reinen Erkenntniſs auf das nebelichte Gebiet dunkler und vermeintlich unaussprechlicher Gefühle herunterziehen.

„Alle Wirklichreit“, sagt der Verfasser zunächst, „wird vor 220
„der Vernunft zur bloſsen Vorstellung, wenn wir das Absolute „als bloſse Vorstellung, wenn gleich als reine Vernunftvorstel-„lung, denken. Auf eine ähnliche Art also, wie die unmittelbare „Ueberzeugung, die wir von unserm eignen Daseyn und von der „Wirklichkeit der sinnlich erkennbaren Dinge auſser uns haben, „von der Vernunft in ihrer unmittelbaren Verbindung mit der

„Sinnlichkeit ausgeht, bestimmt uns die Vernunft, wenn sie sich „über alle sinnlichen Vorstellungen erhebt, zu dem Urtheile, daſs „wir durch die Idee des Absoluten, nicht etwas nur in unserer „Vorstellung, sondern etwas in sich selbst Wirkliches und Ur-„wirkliches erkennen, indem wir es denken." Zuförderst erinnern wir an die oben gezeigte Grundlosigkeit des Vorgebens, als gebe es irgend eine bloſse leere Vorstellung, irgend einen Gedanken, ohne *alle* Erkenntniſs; dann daran, daſs es unmöglich ist, den Gedanken: das Absolute, ohne Gehalt, bloſs formal zu denken, und mit der Annahme, daſs dasselbe eine bloſs subjective Vorstellung von etwas dem Subject Aüſserem seye. Wenn aber auch ein endlicher Geist in diesen Wahn verfiele, so würde ihm deſshalb noch nicht der Gedanke alles *endlichen* Wirklichen als bloſse Vorstellung erscheinen, als welches unter jeder Bedingung unmöglich ist, wenn vom wirklichen Denken, nicht vom Wortemachen, die Rede ist. Auch wiederholen wir, daſs das Absolute als das Eine, selbe, ganze Wesen nicht das *Wirkliche* oder *wirklich* Seyende genannt werden kann, obschon es *in* sich auch alles Wirkliche ist, weil dieses Wort bloſs die zeitliche Daseynheit, und zwar in der Form des *Wirkens*, das ist, der *zeitlichen Ursachlichkeit*, sprachgemäſs, bezeichnet; sondern lediglich: das Eine unbedingt Seyende, das Seyende, ohne Beisatz; und daſs selbst der Beisatz: *Ur*, diese Unangemessenheit des Ausdrucks nicht aufhebt, da auch dieses Grundwort nicht das Unbedingte, sondern lediglich das *Höhere*, *Obere*, bedeutet. Aber das Erstwesenliche des soeben angeführten Satzes des Verfassers ist die Behauptung: daſs uns *die Vernunft* auf ähnliche Weise, wie für die Anerkennung unser selbst und der sinnlichen Auſsendinge, bestimme, den *Gedanken*: das Absolute, für die *Erkenntniſs* desselben zu achten, nehmlich auf die Weise, daſs dabei der Glaube und das Vertrauen an und zu der Vernunft das Bestimmende und Befugende seye, wie der Verfasser oben erklärt hat, im Folgenden oft wiederholt (s. das *Sachverzeichniſs* unter: *Vernunft, Vertrauen*), hier ausdrucklich im folgenden Beisatze sagt. — „Aber freilich, ohne den Glauben an die Vernunft, ohne jenes „Vertrauen zu der Vernunft, das sich, wie wir oben sahen, durch „keine Demonstration begründen, oder mittheilen läſst, kann man „sich nach Belieben vorstellen, das Urwirkliche sei ein Nothwen-„diges nur in der Idee." Wir zeigen hier auf Das zurück, was wir über die Unbestimmtheit des Ausdruckes „die Vernunft" und über die gänzlich unbefugte Einmischung des Vertrauens in die Angelegenheit der wissenschaftlichen Ueberzeugung oben gesagt haben, und bemerken nur, daſs allein schon aus dieser Behauptung des Verfassers hervorgeht, daſs er zu der reinen und ganzen

Erkenntnifs des Absoluten, das ist, des Einen, selben, ganzen unendlichen und unbedingten *Wesens* nicht gelangt ist. Denn 221
wäre diefs, so würde er einsehen, dafs in Ansehung der Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes ein Vertrauen, oder ein Gefühl, als die Ueberzeugung bestimmender Grund garnicht stattfinde, und keinen Einflufs haben könne, indem man vielmehr Gott nur dann empfinden, und Ihm nur dann vertrauen kann, wenn und soweit man Gott in reinem, selbständigem, vom Gefühl ganz unabhangigem Denken erkennt. Hätte der Verfasser das Absolute rein und ganz gedacht, so würde er ferner eingesehen haben, dafs auch die echte Selbsterkenntnifs des Geistes, nebst dem echten, reinen Selbstgefühl und Selbstvertrauen, nur in und durch die unbedingte, durch keine endliche Erkenntnifs des Endlichen zu vermittelnde, zu erschliefsende, oder auch nur zu erlaüternde Gotterkenntnifs, und nur in und durch das unbedingte, ganze Gottgefühl und Gottvertrauen für den Menschen möglich und wirklich ist; und dafs insonderheit der endliche Geist, als endliches Vernunftwesen der Vernunft in ihm, das ist der bedingten endlichen Vernunft, in jeder Hinsicht nur dann und nur soweit vertrauen kann, als er durch unbedingte Erkenntnifs Gottes zum unbedingten Vertrauen zu Gott, als der unbedingten unendlichen Vernunft gelangt ist, daher denn auch dieses Vertrauen zu der eignen Vernunft überall erst da erkeimt, wo die Erkenntnifs des Absoluten wenigstens als Ahnung in den endlichen Geist hereinscheint. Da hingegen der Verfasser der *Idee* des Absoluten nur bedingte objective Gültigkeit zuschreibt, und diese Idee als eine blofs formale Wesenheit oder Eigenschaft betrachtet, die ihren Inhalt für den erkennenden endlichen Geist erst von untenherauf aus dem endlichen Bewufstseyn des Menschen erhalten soll, so mufs er freilich behaupten, dafs die Idee des Absoluten, mithin nicht an sich selbst *gewufst*, sondern durch den Inhalt des endlichen Bewufstseyns vermittelt, blofs darum *geglaubt* wird, weil der endliche Geist „der Vernunft in ihm“ vertraut. Dadurch aber wird die Unmittelbarkeit und Unbedingtheit des Gedankens: Gott, und der Gewifskeit desselben, als Erkenntnifs, vernichtet und geleugnet, und die grundwesenliche Ordnung und Folge der Erkenntnisse gänzlich verkehret, und verwirret, wefshalb es auch ganz folgerecht in dieser Verkehrung ist, dafs der Verfasser behauptet: der Mensch könne also eigentlich im Absoluten nichts begreifen, und in diesem Sinne nichts wissen, (S. 200). Verkehret wird dadurch jene ewige Ordnung, weil die Erkenntnifs des Endlichen, Bedingten, ja nicht einmal diese, sondern gar nur des Vertrauen daran, zum Erkenntnifsgrunde des unendlichen unbedingten Wesens gemacht, also das Unterste für das Oberste

gehalten wird; verwirret aber, weil dann auch die Zwischenglieder zwischen der unbedingten Erkenntniſs Gottes und der bedingten Selbsterkenntniſs des endlichen Geistes nicht in der gesetzmäſsigen Folge erkennbar sind. Dazu ergiebt sich zugleich für das Gemüth das Ungeheure: daſs das Vertrauen des Menschen zu Gott seiner Wirklichkeit im menschlichen Gemüthe nach bedingt und abhangig seye von dem Vertrauen des Menschen zu sich selbst, nehmlich von dem Vertrauen zu der Vernunft in ihm, oder zu der sich in ihm erkennenden endlichen Vernunft; welche Verkehrtheit des Herzens jener Verkehrtheit des Gedankens, wodurch sie bedingt ist, zum Unsegen des Menschen und der Menschheit genau entspricht.

Der vom Verfasser hier angeführte Umstand, daſs *Kant*, dem es doch, wie er sagt: „übrigens nicht an Glauben an die Ver-„nunft fehlte", dennoch die objective Gültigkeit der Idee des Absoluten in reiner Vernunft nicht anzuerkennen vermochte, hätte den Verfasser auf die Vermuthung bringen können, daſs es mithin dabei wohl nicht auf den Glauben an die eigne endliche Ver-
222 nunft, und auf das Vertrauen zu selbiger ankommen möge, wenn selbst wissenschaftliche Denker, wie *Kant*, damit nichts ausrichten. Die Behauptung, „daſs *Kant* die reine Vernunft in ein bloſses Vorstellungsvermögen verwandelt habe" (S. 110) kann, nach unserer Ansicht seiner Lehre, nicht gerechtfertigt werden; schon deſshalb nicht, weil *Kant* der reinen Vernunft objective Gültigkeit auf dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung zuerkannte, in Ansehung aber der objectiven Gültigkeit der „„Idee des Urwe-„„sens, als zugleich des absoluten Ideales der Vernunft"" diese zwar auf dem Gebiete der reinen, speculativen oder theoretischen, nicht aber ebenso der praktischen Vernunft, unentschieden läſst, und als unentscheidbar ansieht; weil er ferner sogar das höchste rein speculative Interesse der erkennenden Vernunft als solcher, an der objectiven Gültigkeit der Idee und des Ideales des Urwesens anerkennt, und diese Idee, sowie überhaupt alle Ideen, auch für die Erkenntniſs und für alles Denken als regulative Principien aufstellt. Daſs aber *Kant* jene Unentscheidbarkeit annahm, und bei dieser Einsicht des Verhältnisses der Ideen als regulativer Principien stehen blieb, hatte seinen Grund vielmehr eben darin, daſs er den Gedanken des Absoluten nicht rein, nicht ganz hatte, und dieses Gedankens noch nicht geistig mächtig geworden war. Denn Wer den Gedanken: das Absolute, das ist: Gott, als das absolute Wesen, rein und ganz hat, der erkennt diesen Gedanken auch an seinem Inhalte, das ist kraft Gottes, als die Eine unbedingte Erkenntniſs an. Kein Glaube, kein Gefühl, kein Vertrauen, kein untergeordnetes Erkennen, auch nicht

das im Endlichen und Bedingten beschlossene und verharrende Selbsterkennen des endlichen Geistes, — überhaupt nichts Endliches, kann zu dem Gedanken und zu der Anerkenntniſs des Absoluten, das ist Gottes, jemals verhelfen, noch dabei irgend wirksam im Spiele seyn, auch nur als mitbestimmend, auch nur als erläuternd, verdeutlichend und dergleichen; denn alles Endliche, nach seiner ganzen Wesenheit und Verhaltheit wird erst als an, und in und unter, und durch Gott als das Eine, selbe, ganze, unbedingte und unendliche Wesen, wesend und seyend, enthalten und gehalten mitgedacht, sowahr der reine, ganze Gottgedanke von irgend einem endlichen Geiste gedacht wird. Der diese Grundwahrheit verneinende, oder wenigstens nicht erkennende Wahn dagegen ist im Endlichen sinnbildlich der Thorheit zu vergleichen, durch Anschaun eines endlichen Maſsstabes zum Anschaun des unendlichen Raumes, und durch Anlegung desselben zur Würdigung des Raumgehaltes des unendlichen Raumes zu gelangen, oder durch ein Erheben auf den Flügeln der Morgenröthe die Natur als in ihrer Art unendliches Wesen denken und erkennen zu lernen, oder mit einer Kerze die Sonnenscheibe zu beleuchten.

Hieran knüpft nun der Verfasser folgende Behauptung, die als ein kurzer Inbegriff seiner Lehre angesehen werden kann. „In der sich selbst wahrhaft anschauenden reinen Vernunft tritt „die Idee des Absoluten nicht als ein allgemeiner Begriff, son- „dern als eine höhere Vorstellung hervor, die sich aber in einem „alle Begriffe überwältigenden Gefühle verliert, bis der Verstand „sich ihrer bemächtigt, indem er sie auf andere, aus andern 223
„Quellen entsprungene Vorstellungen bezieht. Daher erkennen „wir das Absolute durch den Verstand auch nur in diesen *Bezie- „hungen* und nicht in sich selbst. In Beziehung auf die Zeitvor- „stellungen heiſst es dann das *Ewige*; in Beziehung auf das End- „liche, Beschränkte und Bedingte in jeder Hinsicht das *Unend- „liche*, *Unbeschränkte* und *Unbedingte*; in Beziehung auf alle „Wirklichkeit das Urwirkliche; in Beziehung auf jede ge- „gebne Reihe von Ursachen und Wirkungen die *Ur-Ursache* „oder *erste Ursache*; in Beziehung auf Nothwendigkeit das *schlecht- „hin Nothwendige*; in Beziehung auf Möglichkeit das *Urmögliche* „oder der Urgrund aller Möglichkeit. Durch alle diese Beziehun- „gen vermag aber der Verstand nichts weiter, als, die über alle „Begriffe erhabne Idee an einen schon gegebnen Begriff anzu- „knüpfen; und immer bleibt in dieser Idee, wie in den sinnli- „chen Vorstellungen, etwas zurück, das sich durch keine Ab- „straction erschöpfen läſst.“

Es ist wahr, daſs der Gedanke des Absoluten „nicht als ein „allgemeiner Begriff hervortritt“, wenn darunter eine Vorstellung

durch gemeinsame Merkmale verstanden wird; es ist noch mehr wahr, daſs der Gedanke des Absoluten überhaupt nicht die Form des Begriffs hat, wenn *Begriff* die Schauung eines ewigen, nothwendigen und allgemeinen Wesenlichen bezeichnet; ja sogar *Idee* kann, wie wir schon oben (S. 76, 206) bemerkten, der Gedanke des Absoluten nur genannt werden, wenn unter: *Idee*, die Eine, unbedingte Schauung des Gegenstandes gedacht wird. Ebensowenig kann gesagt werden, daſs der Gedanke des Absoluten „als eine höhere Vorstellung hervortritt"; nicht als *Vorstellung*, denn dieses Wort bezieht sich, wenn dessen Bedeutung nicht sprachwidrig umbestimmt wird, nur auf Endliches, (S. 111). Vielmehr ist das Absolute für den erkennenden Geist da als *Schauung* oder *Grundschauung*, oder als *Wesenschauung*, das ist, als die Eine, selbe, ganze unbedingte, hinsichts des Inhaltes unendliche *Schauung*, welche dann auch alle Schauungen, oder Vorstellungen des Endlichen in, unter und durch sich begreift; so daſs dann weiter erkannt wird, daſs nicht nur die Wissenschaft des endlichen Geistes, das ist sein organisch vollendetes Erkennen, sondern auch alles sein Meinen, Vermuthen, Ahnen und Glauben, in und unter der *Schauung Gottes*, oder der *Wesenschauung*, der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach enthalten und begriffen ist. Wir ersuchen den Leser, diesen unsern Sprachgebrauch nach den Gründen zu erwägen, die dafür oben (S. 47, 112, 165, 177, 206) angeführt worden sind *).

224 Wenn aber gesagt wird, „daſs sich die Idee des Absoluten „in einem alle Begriffe überwältigenden Gefühle verliere", so bemerken wir zuförderst, daſs der Verfasser auch hier unklare bildliche Ausdrücke des Ueberwältigens, Verlierens, statt unbildlicher Bezeichnungen „klarer Begriffe" setzt; welches um so auffallender ist, als sonst der Verfasser seine Gegner deſshalb so bitter und so hart anläſst, wenn bei ihnen, nach seiner Meinung Bil-

*) Man vergleiche meine Erklärungen hierüber im *Abriſs* des Systemes der Philosophie, I. Abth., *zweiter Theil*, S. 34 — 50, und im *Abriſs* des Systemes der Logik, S. 59 — 66, und S. 72 — 75, und ausführlicher im *System der der Sittenlehre* (1 B. 1810). Man mag sich indeſs über die Gründe dieses Sprachgebrauches noch so bestimmt erklären, so erhebt sich darüber doch ein sprachunkundiges Gerede ohne Ende; man schiebt den Worten: *schauen*, *Schauung*, dennoch die beschränkte Bedeutung der *sinnlichen Anschauung* unter, und spiegelt Leichtgläubigen vor: „„es werde gelehret, man schaue „„Gott, wie ein Endliches, mit leiblichen Augen, oder wenigstens in Phan- „„tasie, wie ein Traumbild."" — Auch die christliche Lehre redet, schon in ihren Urkunden, vom Sehen, vom Schauen Gottes, ohne daſs ihr jene sinnlose Meinung untergeschoben werden kann. (Exodi, c. 24, 10, 11. Hiob, 19 v. 26, 27; 34 v. 29. Psalm 17, 15; 42, 3; 63, 3. Matth. 5, 8. Röm. 11, 22. 2 Cor. 3, 18. Matth. 18, 20. Joh. 1, 18; 5, 37; 6, 4 und 46. 1 Joh. 3, 2 und 6. 3 Joh. 1, 11, und in mehren andern Stellen).

der der Phantasie an die Stelle klarer Begriffe treten. (Vergl. z. B. 189 T. u. N.) Indessen ist hieraus offenbar, dafs der Verfasser eine unklare Ahnung des Absoluten, mit dem klaren einfachen, und doch alle Mannigfalt des Endlichen der Möglichkeit nach in, unter und durch sich begreifenden Schaun oder Erkennen des Absoluten, das ist, des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten, auch alles Endliche in, unter und durch sich wesenden und seyenden Wesens verwechselt. Denn eine unklare und nebelhafte Ahnung des Absoluten mag wohl in einem gewissen Sinne von einem Gefühle überwältigt, das ist im Bewufstseyn aufgehoben oder beseitiget werden: nur ist auch dann nicht abzusehen, wie dieses durch eben dasjenige Gefühl geschehe, worin das so geahnete Absolute selbst empfunden wird; weil ein Gefühl irgend jedes Uebersinnlichen nur insoweit und nur solange besteht, als auch das Bewufstseyn dieses Uebersinnlichen selbst da ist und besteht. Es müfsten vielmehr anderartige, mithin auch durch andere Gedanken erregte, Gefühle seyn, welche das Gefühl des Absoluten und dessen Ahnung in Gemüth und Geist aufhüben. Auch mag es wohl hinsichts einer unklaren Ahnung des Absoluten geschehn, dafs ein Gefühl sich über das noch schwache und unreine Gefühl des Absoluten, mithin auch über die Ahnung desselben stellt, so z. B. das Selbstgefühl des Ich. Nicht aber das Schaun oder die Erkenntnifs des Absoluten, die Wesenschauung, oder die Erkenntnifs und Anerkenntnifs: Gott, kann von einem Gefühle überwältigt noch überstellt werden; denn sie selbst, und zwar dafs sie soeben im Bewufstseyn gegenwärtig sey, ist die unerläfsliche Mitbedingnifs des Gottgefühles, das ist, die Bedingnifs davon, dafs der Mensch Gottes auch im Gefühle inne seye und bleibe, sich in der Gottinnigkeit des Gefühles in Mitwirkung seiner Selbstthätigkeit erhalte, und Gottes immer mehr auch im Gefühl inne werde. Ja die absolute Erkenntnifs des Absoluten, das ist, Gottes, gewährt dann weiter auch die Einsicht, dafs sich das Gottgefühl zu allen besondern Gefühlen gerade so verhalte, wie die Gotterkenntnifs zu jeder besondern Erkenntnifs. Dem Verfasser aber schwebt hiebei immer die von ihm sogenannte „Idee des Absoluten“ als ein erst mittelst der Idee der Vollkommenheit einen Inhalt gewinnender, anfangs inhaltleerer *) Gedanke vor, welcher seinen Inhalt erst durch die sich

*) Der Verfasser sagt zwar nicht selbst, dafs die von ihm sogenannte Idee des Absoluten inhaltleer gedacht werde, aber er stellt selbige also dar. Denn das Absolute soll überhaupt nicht an sich selbst (222 f.) sowenig als auch etwas im Absoluten selbst (394 ff.) erkannt werden können; sondern das Absolute soll blofs in Beziehungen (223) gedacht werden, und zwar so, dafs nur eine logische Symbolik dabei möglich sey. (642 ff., 794, vergl. 229).

selbst erkennende und selbst empfindende, endliche Vernunft empfange, indem diese jene Idee an ihr individuelles Bewufstseyn anknüpfe, insonderheit aber an ihr moralisches Bewufstseyn, und an ihre moralisch-religiösen Bedürfnisse. Es ist diefs der Hauptsache nach die Kantische Lehre, dafs die Ideen ihren realen Inhalt und ihre objective Gültigkeit erst durch individuelle Erfah-
225 rung erhalten müfsten; nur mit dem Unterschiede, dafs *Kant* die Idee des Absoluten als solche für identisch mit der Idee Gottes, als zugleich des Ideales der Vernunft erklärt, und als real *gedachten* Inbegriff aller Wesenheit anerkennt, welcher nur in individueller Erfahrung als: auch, unabhangig vom Gedachtwerden, *daseyend* müfste nachgewiesen werden können, wenn dieser in Gedanken allen Inhalt umfassenden Idee auch objective Gültigkeit solle beigemessen werden können; oder mit andern Worten: nach *Kant* geht blofs die Gewifsheit der Daseynheit ihres Gegenstandes oder Inhaltes, welche indefs gar kein die Wesenheit selbst vermehrendes Prädicat ist *), dieser Idee ab, und müfste durch Anschauung in der Erfahrung gewonnen werden; nach unserm Verfasser aber hat die Idee des Absoluten nicht einmal einen idealen Inhalt auch nur in Gedanken, sondern sie ist lediglich eine formale, inhaltleere Vernunft-Idee, die ihren Inhalt erst dadurch empfängt, „dafs der Verstand sich ihrer bemächtiget, „indem er sie auf andre, aus anderen Quellen entsprungene Vor„stellungen bezieht", und zwar, wie in der vierten Abhandlung gelehrt wird, dadurch, dafs die Idee der Vollkommenheit in die Idee des Absoluten aufgenommen wird, diese Idee der Vollkommenheit aber, die dennoch gleichfalls hinsichts des Absoluten eine blofs leere seyn würde, erfüllt wird durch Eigenschaften oder Wesenheiten, welche „die sich selbst erkennende endliche Ver„nunft" in sich selbst als die höchsten, und unbedingt ehrwürdigen findet, und defshalb auf die Idee des Absoluten überträgt. *Kant* will der Idee des Absoluten nicht auf anthropomorphischem Wege einen Inhalt verschaffen, sondern ihr nur mittelst der Thatsache der Freiheit auf subjectiv-empirischem Wege die subjective Anerkennung ihrer objectiven Gültigkeit sichern; unser Verfasser dagegen will der Idee des Absoluten, sofern sie ein Gedanke oder wie er sagt, eine Vorstellung ist, auf dem Wege der psychologischen Empirie, und des empirisch gefundenen „Bedürfnisses", durch Anthropomorphismus, erst einen idealen Inhalt, und zugleich auch objective Anerkennung gewinnen und zu Wege bringen. Vielleicht wird im Geiste des Verfassers hier eingewendet werden, dafs seine psychologische und anthropologische Grund-

*) Einzigmöglicher Beweisgrund, S. 4 — 6. Krit. d. rein. V., S. 272 ff. (Ausg. 1787). Krit, d. prakt. V., 250.

lage für den Inhalt und die Gültigkeit der Idee des Absoluten, mithin auch für die Religionsphilosophie durchaus nicht empirisch seye, indem sie sich auf kein Individuum als solches beziehe, sondern nur das Allgemeine erfasse, was das endliche Vernunftwesen an und in sich findet, sofern es sich *überhaupt* als Vernunftwesen weifs. Dieser Einwand wird aber durch die im Vorigen schon geschilderte und kritisch gewürdigte Lehre des Verfassers von dem Geschäfte der Vernunft, sofern sie der Verstand ist, und insbesondre von dem Entstehn der Begriffe im menschlichen Geiste, (S. 178 ff.) entkräftet, indem sich der Verstand nach ihm ursprünglich lediglich auf das empirisch Mannigfaltige bezieht, woraus durch Abstraction Allgemein-Begriffe gebildet werden, wonach mithin der Verstand eine empirisch individuelle Grundlage erhält. Auch geht die Richtigkeit unsrer Behauptung schon daraus hervor, dafs sich der Verfasser überall auf das Selbstbewufstseyn des Geistes *als* Individuum (z. B. S. 109) bezieht. — Gesetzt aber auch es sollte die von der Meinung des Verfassers noch unterschiedene Meinung aufgestellt werden: dafs 226
die Idee des Absoluten Inhalt und Sachgültigkeit für das endliche Vernunftwesen durch diejenige Selbsterkenntnifs des letztern gewinne, worin sich das endliche Vernunftwesen überhaupt als Ein selbes, ganzes Wesen, und zwar auch als ein im Gebiete seiner endlichen Wesenheit *unbedingtes* oder *absolutes* endliches Wesen findet*): so zeigt sich bei genauer Betrachtung auch diese Meinung ungegründet. Denn entweder erkennt der endliche Geist sich nur nach seiner reinen Selbstheit als absolut; so ist auch diese Selbstanerkenntnifs nur als in und durch die Ahnung des Absoluten, das ist, Gottes selbst für ihn möglich; und schon die psychologische Geschichte der Völker und der einselnen Menschen zeiget, dafs nur diejenigen Menschen eine Erkenntnifs ihrer eignen endlichen Unbedingtheit haben, die schon den Gedanken Gottes von Anderen vernommen, oder zur eignen inneren Ahnung Gottes gelangt sind. Und dann, wenn auch der endliche Geist die Anerkenntnifs der eignen endlichen Absolutheit, ganz oder zumtheil, wie in der Freiheit des Willens, gewonnen hat, zeigt sich dennoch von da an kein Grund des Uebergangs

*) Allerdings ist auch die endliche Grundschauung: Ich, so beschaffen; — wie gezeigt ist im Abrifs des Systems, S. 8—13, und im Abrifs der Logik §. 65. Ueberhaupt wird im obersten Theile der Metaphysik erwiesen, dafs auch alles endlich Wesenliche, seiner *reinen* Wesenheit nach absolut ist. — Ein Satz der sehr misverstanden werden kann, so wie die ähnliche Behauptung *Schelling*'s: „„„Aber nicht nur das Ganze, als Ganzes ist göttlich. „„„Auch der Theil und das Einzelne ist es für sich, u. s. w.“““ (Jahrbücher der Medicin, I. Bnds., 1 Heft, 1805, S. 8, N. 18 uud 19.

auch nur zu dem Gedanken der unendlichen Absolutheit des Einen, selben, ganzen *Wesens*: denn entweder wird in diesem Bewufstseyn der eignen Unbedingtheit das Moment der Endlichkeit noch nicht mit anerkannt, so ist dann für den endlichen Geist nicht einmal ein ingeistiger oder subjectiver Grund vorhanden, noch ein anderes Absolute aufser sich zu denken und anzuerkennen; oder es ist zu der Anerkenntnifs der eignen Absolutheit der Gedanke der Endlichkeit derselben bereits hinzugekommen, so ist dieser Gedanke freilich nur zugleich mit dem Gedanken eines anderen Absoluten aufser ihm möglich, aber defshalb ist nicht die Endlichkeit der Absolutheit der Grund des Eintretens des Gedankens aüfserer Absolutheit, sondern vielmehr der Gedanke der Endlichkeit überhaupt als solcher, mithin auch der Gedanke der Endlichkeit der Absolutheit, ist selbst ein intellectuelles Bewirktes des als Ahnung, obschon vielleicht noch unbewufst wirkenden Gedankens Gottes, als des Einen, selben, ganzen Wesens. Freilich mufs sich der Geist, um Dieses einzusehen, von dem Wahne befreit haben, als wenn der Gedanke, die Erkenntnifs und die Anerkenntnifs des Unendlichen, das ist des unbedingt Ganzen, an sich und insbesondre für den endlichen Geist, bedingt, ermöglichet, oder gar begründet, ferner als wenn der Gedanke des Unendlichen, erlaütert oder gar erwiesen würde durch den Gedanken des Endlichen, das ist des bedingter- und beschränkterweise Ganzen.

227 Doch wir kehren nach dieser wesenlichen Erörterung zunächst zu des Verfassers Behauptung zurück, „dafs sich die Idee des „Absoluten in einem alle Begriffe überwältigenden Gefühle ver„liere;" — und behaupten, dafs sich vielmehr mit der Idee des Absoluten auch das dadurch geweckte Gefühl verliere. Denn wodurch ein Gefühl geweckt wird, dadurch mufs es auch unterhalten, gestärkt und ausgebildet werden. Sollte daher die Idee des Absoluten sich aus dem Bewufstseyn verlieren, so könnte dann nur das vermeintliche Gefühl der Sehnsucht, das Schaun dieser Idee, und das davon abhangige bejahliche Gefühl wieder herzustellen, übrig bleiben. — Die Wahrheit dieser Behauptung folgt aus ewigen Gründen der metaphysischen Psychologie, und wird bestätigt durch die empirische Psychologie, wenn selbige die Thatsachen des Lebens, und der geschichtlichen Entwickelung des Einselmenschen und der Menschheit, getreu in sich aufnimmt. So zeigt denn auch die Geschichte des Menschheitlebens, dafs die Ahnung und dann die Erkenntnifs Gottes als des Absoluten, in den Einselnen und in den Völkern, der ewigen Ordnung der Wesenheiten gemäfs auch der Zeit nach vorausgeht, wenn der Mensch und die Völker zu ahnendem Gottgefühle geweckt, und

dann zum reinen, lauteren schauenden Gottgefühle vollendet werden sollen.

Es ist grundwichtig für die Reinigung, für die Weihe und Vollendung des endlichen Vernunftlebens, daſs dieses Verhältniſs der Gotterkenntniſs zu dem Gottgefühle eingesehen und ins Leben gesetzt werde; denn in diesem Verhältniſs ist die Möglichkeit gegründet, daſs der Mensch, der Gottes noch nicht, oder nicht mehr, inne und innig ist, daſs ganze Völker, die in diesem heillosen Zustande sind, zu Erkenntniſs, Liebe und Nachahmung Gottes gebracht und angeleitet werden, damit sie das göttlich Gute, mit Gott vereint, auf eigenschöne Weise darleben mögen. Es ist dieses Verhältniſs ein untergeordnetes Grundgesetz der ewigen Ordnung des Heils in Gott durch Gott, welche die ewige Grundlage ist der zeitlichindividuellen göttlichen Ordnung des Heils, wonach Gott alle endliche Vernunftwesen im ganzen Weltall zu Sich zieht, worin dann auch die besondere individuelle Ordnung des Heils begründet und enthalten ist, welche wir in der geschichtlichen Entfaltung des Lebens auf dieser Erde, besonders in den Gottbekenntnissen und Gottgemeinden dieser Erde Gott dankend und preisend anerkennen. Könnte dem Menschen, der noch im Zustande der Thierheit befangen, soviel von ihm selbst abhangt, Gottes los und ledig, deſshalb aber von Gott selbst keinesweges verlassen ist, nicht der Gedanke: Gott, gelehrt werden, so daſs er diesen Gedanken als solchen fasse und in seiner unbedingten Wahrheit anerkenne, so wäre aus dem Gottes nicht innigen Rohstande keine Erlösung. Daſs Gott Sich dem Menschen, der, soviel von ihm selbst abhangt, ohne Gott lebt, als denkendem und erkennendem Wesen offenbare, — dieſs ist der erste individuelle Act der göttlichen Erbarmung und der göttlichen Erlösung von Unbildung und vom Uebel; und ebenso ist die Anerkennung Gottes in Vernunft auch von Seiten des
endlichen Vernunftwesens der erste Act seiner Erhebung zu der 228
göttlichen Ordnung des Lebens über der thierischen Sinnlichkeit. Durch diesen ersten Act des Geistes, womit derselbe die Offenbarung Gottes an ihn selbstthätig aufnimmt, wird dann allererst das Gottgefühl belebt, als gleichsam die innere Wärme der Selbstheit, die dem göttlichen Licht im endlichen Geiste selbst antwortet. Daher setzen die Religionslehren des Vedam, des Zend-Avest, des Koran und der Bibel den Anfang der Gottinnigkeit, des Gottinneseyns, und des gottähnlichen Lebens, das ist, den Anfang der Religion und der Frömmigkeit, einstimmig in die Erkenntniſs Gottes, nicht aber in das Gefühl Gottes, welches sie vielmehr insgesammt als durch die Erkenntniſs Gottes bedingt darstellen. Licht, Liebe, Leben, das sind die drei Grund-

worte, welche den ewigen und zeitlichen Hergang der Vergöttlichung des Menschen und des Menschlichen in richtiger Folge bezeichnen, und worin auch die genannten Religionslehrbegriffe übereinstimmen. Das Licht, das ist die lebendige Erkenntniſs, soll sich nicht verlieren in Liebe und Leben, sondern diese können und sollen immer reiner und gottähnlicher gedeihen im Lichte der immer wachsenden Gotterkenntniſs. Daſs dagegen Liebe und Leben auch den heiligen Trieb nach göttlicher Erkenntniſs unterhalten und nähren, wo beide schon im Lichte der Gotterkenntniſs entsprungen und wirksam sind; dieſs ergiebt sich selbst in der reinen Gotterkenntniſs, und der darin geschöpften Erkenntniſs der Liebe und des Lebens. Die Wahrheit unserer Lehre von dem Verhältniſs der Gotterkenntniſs zum Gottgefühle und zum gottähnlichen Leben, und von der reinen, unmittelbaren alle Gedanken und Gefühle, alle Neigungen und Willenshandlungen umfassenden Gotterkenntniſs oder Wesenschauung, wird Jeder, der zu selbiger gelangt ist, um so mehr und um so wirksamer bestätigt finden, als sein Eigenleben im göttlich Guten ausgebildeter und reicher ist, und als es Gott gefällt, daſs er durch harte Schickungen inner der Weltbeschränkung dieses Erdenlebens, und des unvollendeten gesellschaftlichen Zustandes der Menschen, der Völker und der ganzen Menschheit, bestürmt und geprüft werde. Auch dann, ohne sich irren zu lassen, Gott und Gottes Gutem treu zu seyn und zu bleiben, gelingt nur durch reine Gottinnigung des Geistes, nur dadurch, daſs der Mensch sich in reiner Besonnenheit der Erkenntniſs Gottes, als der Einen unbedingten und zugleich auch allumfassenden Wahrheit erhält, und so durch die Einwirkung des reinen Urlichtes der Erkenntniſs Gottes dann auch das reine heilige Gefühl Gottes in seinem Gemüthe immer neu erwecket, belebt und stärkt. Wen Gott den Weg der Prüfung führt, der erfährt es in den gefahrvollsten Augenblicken, wenn „„„das trotzige und verzagte Ding *),“““
229 das menschliche Herz und Gefühl in Aufruhr und Verwirrung und das reine, heilige Gottgefühl dadurch getrübt oder sogar ausgetilgt ist, daſs dann nur das Licht der Erkenntniſs Gottes auch das Gottgefühl, und somit Ordnung und Frieden im Herzen herzustellen vermag, ja daſs dann schon ein theilweiser, bestimmter Gedanke einer göttlichen Wesenheit, so der Erbarmung, der Liebe, der Güte, der Gerechtigkeit, der Weisheit Gottes, der wie ein Blitz einleuchtet, und das Gottgefühl entzündet, das heilige Mittel wird, wodurch ihn Gott in den entscheidendsten Augenblicken rettet, und ihn bei Sich und bei dem göttlich Gu-

*) Jeremiä 17, 9.

ten erhält. *) Wenn das Gefühl stürmt, und den Geist in Nacht zu hüllen droht, so scheint die reine absolute Erkenntnifs in unendlicher Klarheit über den Wolken dieses Gewitters, zertheilt sie, und beschwichtigt das geängstete Herz durch das reine Licht Gottes als der Sonne des Geistes. **)

Doch der Verfasser behauptet nicht unbedingt, dafs die Idee des Absoluten sich in ein Gefühl verliert, sondern nur so lange, „bis der Verstand sich ihrer bemächtigt, indem er sie auf andre, „aus andern Quellen entsprungene Vorstellungen bezieht.“ Wie Diefs geschehen könne, wenn das Gefühl schon alle Begriffe überwältigt hat, wird nicht erklärt. „Daher erkennen wir“, sagt er, „das Absolute nur durch den Verstand auch nur in diesen „Beziehungen, und nicht in sich selbst.“ Was aber überhaupt garnicht an oder in sich selbst erkannt wird, das kann auch garnicht in Beziehungen erkannt werden; und was in Beziehungen erkannt wird, mufs auch zuvor an und in sich, wenigstens theilweis, erkannt seyn. Zudem ist das Absolute, als solches, das rein und in sich selbst Seyende, mithin das Beziehungslose, welches mithin, wenn es vom endlichen Geiste erkannt wird, ohne alle und jede Beziehung nach aufsen erkannt werden mufs, weil der Gedanke einer Beziehung nach aufsen den Gedanken der Absolutheit aufhebt. Aber nach unserem Verfasser ist alles Endliche, die ganze Welt, mithin auch jedes endliche Vernunftwesen ein in Ansehung des Absoluten Aüfseres, denn die entgegengesetzte Annahme, dafs das Absolute alles Endliche in und unter sich ist, bekämpft er unter der Benennung des Pantheismus. — Wenn also das Absolute durch den Verstand nur in aüfseren Beziehungen zu der nach dem Verfasser in Ansehung des Absoluten aüfseren Welt erkannt wird, so wird dasselbe überhaupt insofern garnicht erkannt.

Unter Vorstellungen, die aus andern Quellen entsprungen seyen, werden wahrscheinlich solche gemeint, die aus der Idee des Absoluten nicht entspringen. Der Grund dieser Behauptung ist aber die Annahme, dafs aufser dem Absoluten etwas, nehmlich alles Endliche, — die Welt, mithin auch aufser der Erkenntnifs des Absoluten auch noch die Erkenntnifs der Welt

*) Wer unter uns hätte nicht diesen heiligenden und rettenden Einflufs göttlicher Erkenntnifs auf das Gemüth in den Stürmen und Aengsten des Lebens erfahren; wo oft ein Bibelspruch, ein Wort eines frommen Lehrers oder eines frommen Liedes, oft aus der Erinnerung des Unterrichtes der frühesten Kindheit, der Anlafs wird, die gottähnliche Besonnenheit und Kraft im Guten herzustellen!

**) Der Gottinnig-Weise stehet dann, mit Gottes Hülfe, „„„wie ein Berg Got„„„tes, das Haupt in Licht, den Fufs in Ungewittern.“““

seye; und unter den Vorstellungen, worauf die Idee des Absoluten bezogen werden soll, sind ohne Zweifel die Vorstellungen von Wesen und Wesenheiten der Welt verstanden, unter die auch die Vorstellungen gehören, die das endliche Vernunftwesen von sich selbst hat. Aber die sachliche Annahme, daſs auſser dem Absoluten irgend etwas ist, hebt den Gedanken des Absoluten selbst auf, und die logische Annahme, daſs es auſser der Erkenntniſs des Absoluten noch irgend eine Erkenntniſs oder
230 Vorstellung gebe, hebt überhaupt die Erkenntniſs des Absoluten auf, welche, wenn sie wahrhaft ist, ihrem Gehalte entsprechen, also ebenso Alles an, in und unter, und durch die Erkenntniſs des Absoluten erkennen muſs, wie Alles *ist*.

Beleuchten wir nun die vom Verfasser angeführten besonderen Bestimmungen des Absoluten, die sich aus den Beziehungen desselben ergeben sollen. „In Beziehung auf Zeitvorstellungen „heiſst das Absolute das Ewige.“ Aber weder der Gedanke des Ewigen bedarf des Gedankens des Zeitlichen, noch deutet das Wort: *ewig*, auf Zeit hin; denn *ewig* heiſst: *ehig*, und *Ehe* heiſst in der alten Sprache: Gesetz. Das vorwissenschaftliche Bewuſstseyn kennt freilich keine Ewigkeit denn die der endlichen Zeit entgegengesetzte unendliche Zeit, als unendliche Dauer. Aber *ewig* ist vielmehr das Wesenliche, was als solches vor und über und ohne alle Zeit ist; ebendaher heiſst auch das Eigenwesenliche des Endlichen *ewig*, sofern selbiges vor und über aller Zeit besteht, und ebendeſshalb die bleibende Grundlage aller zeitlichen Entwickelung ist. Die Erkenntniſs des Ewigwesenlichen ist daher eine ewige Wahrheit, dergleichen z. B. alle mathematische Erkenntniſs, und die gemeinhin sogenannte philosophische Erkenntniſs, ist. So ist z. B. das rein Sittliche, und die reine Sittlichkeit, ein Ewiges ohne Zeit, obschon in Bezug zur Zeit. Ebendaher ist die Zeit selbst, als Form des Lebens, sowie das Leben selbst, eine *ewige* Wesenheit, und als *ewige* Wahrheit erkennbar. Daraus ergiebt sich sogleich, daſs der Gedanke des Zeitlichen, Zeitleblichen, in der Zeit sich Gestaltenden und Werdenden zu seiner objectiven und subjectiven Möglichkeit schon das Ewige, und den Gedanken des Ewigen voraussetze, indem ein Wesen nur an seiner bleibenden Wesenheit nach bleibendem Gesetze sich ändern, und als sich ändernd gedacht werden kann; daſs also ein Wesenliches nicht umgekehrt mittelst der Beziehung zu Zeitvorstellungen als *ewig* gedacht werden kann, sondern vielmehr, daſs die Zeitvorstellungen erst mittelst des Gedankens des Ewigen möglich sind. Das Absolute nun, das ist das absolute *Wesen*, ist als solches das unbedingt Wesende und Seyende, mithin das Unänderliche, Unzeitliche, das ist das unbedingt *Ewige*; dieſs

ist es und so heifst es an sich noch vor und über der Zeit, und ohne die untergeordnete Wesenheit der Zeit in ihm bereits zu unterscheiden, doch so, dafs es auch diese in, unter und durch sich seye und befasse.

„In Beziehung auf das Endliche, Beschränkte und Bedingte „in jeder Hinsicht“ soll nach dem Verfasser das Absolute „das „*Unendliche*, *Unbeschränkte* und *Unbedingte* seyn.“ Diese Benennungen des Absoluten sind doppelt verneint (negativ-negativ), um mittelst dieser künstlichen Wendung der Reflexion und der Sprachkunst mittelbar auf den Gedanken des Einen, Selben, Ganzen hinzuweisen, welches an sich selbst, und dessen Gedanke ebenfalls *rein*, *selb* und ganz *bejahig* (positiv und affirmativ) ist. *)
Wer den Einen, selben, ganzen Gedanken: *Wesen*, oder: *Gott*, 231
hat, der weifs auch unabhangig von dem Worte, womit der Gegenstand dieses Gedankens bezeichnet wird, dafs er zu diesem Gedanken die besondern und theilheitlichen (particulären) Gedanken: Theilheit, Grenzheit, Endlichkeit, Verhaltheit, Bedingheit, sowie alle anderen, garnicht bedarf; sondern vielmehr, dafs alle diese besonderen Gedanken erst als innere Bestimmnisse, das ist als innere bestimmte Eigenschaften Wesens, oder des Absoluten, ersehen werden, indem Dasselbe auch gedacht wird als alle Theilheit, Grenzheit, Endlichkeit, Verhaltheit, Bedingheit in sich wesend und seyend, nicht aber und in keiner Hinsicht Theilheit, Grenzheit, Endlichkeit und Bedingheit an, um, oder aufser sich habend. Daher wird erkannt, dafs vielmehr jene endlichen, besonderen, theilheitlichen Gedanken alle und jede den Einen, ganzen, selben Gedanken: Wesen, oder: Gott, oder: das Absolute, zu ihrer sachlichen und ingeistlichen (objectiven und subjectiven) Möglichkeit und Wirklichkeit voraussetzen. Dasselbe zeigt sich schon bei Wesen und Wesenheiten, die und sofern sie nur in ihrer Art Einheit, Selbheit und Ganzheit haben,

*) Schon der tiefsinnige *Dalgarn* hat diese Bezeichnungsweise als eine künstliche Unvollkommenheit der Volkssprachen nachgewiesen. (Siehe Dessen *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philos. Londini*, 1621). Ich kenne echtdeutsche, reinbejahige Bezeichnungen der Grundwesenheiten des Absoluten, die ich vielleicht einst in meinem Wissenschaft-Systeme in wissenschaftlichem Zusammenhange mittheilen werde. Der Grund der verneint-verneinten mittelbaren Bezeichnungen in allen bisherigen Volkssprachen ist eben der Mangel an reiner Erkenntnifs Wesens, das ist, Gottes, welche Erkenntnifs selbst Einheit, Selbheit und Ganzheit hat. Der Philosoph aber, der die Wesenschauung als Wissenschaft ausbildet, hat den Beruf auch diesem Mangel der sprachlichen Bezeichnung abzuhelfen, jedoch dem Geiste der Sprache gemäfs, und sofern es möglich ist durch Mittel, welche in dem uranfänglichen Schatze der Sprache enthalten sind. [*Die hier erwähnten reineren Bezeichnungen finden sich mitgetheilt und erklärt in den Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828].

also nur in ihrer Art unendlich und unbedingt sind. So ist der Raum unendlich und unbedingt in seiner Art, nach aufsen aber endlich und bedingt; weder aber ist er dadurch unendlich und unbedingt, noch wird er als unendlich und unbedingt dadurch erkannt, dafs er in sich alle seine inneren Theile, Grenzen, Endraüme, Verhältnisse, und Bedingnisse ist und enthält; sondern umgekehrt, weil der Raum an sich in seiner Art, das ist seinem Eigenwesenlichen nach, Einheit, Selbheit und Ganzheit hat, defshalb ist er auch alles genannte Besondere in sich; und ebendefshalb ist es auch möglich, die Schauung des in seiner Art unendlichen und unbedingten Raumes als die Wissenschaft der Geometrie zu gestalten; und den unendlichen, unbedingten Raum auch nach seiner wesenlichen Beziehung zu Allem zu erkennen, was er an und in sich ist; aber selbst in diesen Beziehungen wird der unendliche und unbedingte Raum nicht dadurch zuerst oder allein erkannt, dafs das Endliche in ihm erkannt wird, sondern diese letztere Erkenntnifs ist nur die eine untergeordnete Mit-Bedingnifs dieser Beziehungen. Gerade so wird
232 das Asolute an sich erkannt, und dadurch auch in allen seinen Beziehungen zu seinem eignen Innern, sofern das Absolute an, in und unter sich auch alles Endliche ist. Aüfseres aber kann hinsichts des Absoluten nicht gedacht werden, weder mit dem es in Beziehung, noch mit dem es nicht in Beziehung stehe; weil mit dieser Annahme die Einheit, Selbheit, und Ganzheit, als unendliche und unbedingte Wesenheit, verneint und aufgehoben würden. Der Verfasser scheut diese Anerkenntnifs, weil er meint, dafs sie zum Pantheismus, mithin zur Immoralität und Irreligiosität führe. Dafs aber diese Einsicht vielmehr die Grundlage der Sittlichkeit und der Religiosität, das ist der Gottvereinwesenheit, seye, ist schon in der Grundlage der Sittenlehre und in der Schrift vom Urbilde der Menschheit wissenschaftlich und volkverständlich dargethan worden, und wird in noch gröfserer Ausführlichkeit gezeigt werden, wenn es mir beschieden ist, das System der Wissenschaft druckschriftlich darzustellen, so wie ich es nach seinen Theilen gleichförmig ausgebildet habe. *)

*) Schon in meinen frühsten philosophischen Schriften, besonders aber in dem *Grundrifs der historischen Logik* (Jena, 1803) habe ich gezeigt, dafs die Anerkenntnifs des Einen unbedingten, unendlichen Wesens, welches auch Alles ist, was ist, und aufser dem Nichts ist, so die Grundlage aller echten Erkenntnifs und Ahnung, wie zugleich der reinen Sittlichkeit und Gottinnigkeit ist. Dafs aber nur *diese* Grundüberzeugung gerade den Pantheismus, oder die Lehre, dafs irgend ein Endliches, oder die Welt, Gott seye, aufhebt, vielmehr die Welt, alles Endliche, auch den Menschen und die Menschheit in dem wahren Verhältnisse zu Gott erkennen lasse, habe ich auf eine für jeden des Nachdenkens fähigen Gebildeten fafsliche Weise gezeigt, in dem oben (in der Note zu S. 87) erwähnten Aufsatze.

„In Beziehung auf alle Wirklichkeit“, wird zunächst behauptet, „heifst das Absolute das Urwirkliche.“ Auch bei dieser Behauptung mufs das Sprachliche vom Sachlichen unterschieden werden. Der Verfasser braucht das Wort: *wirklich*, gleichbedeutend mit: *wesenlich, wesenhaft, reell* (zuvor 100). In diesem Sinne fällt die Benennung des Wirklichen mit der Benennung Gottes als „des *Urwesens*“ zusammen, statt einfach zu sagen: *Wesens*, einer Benennung, deren ich mich ebenfalls früher, dem geltenden Sprachgebrauche gemäfs, bedient habe. Sachlich betrachtet aber ist klar, dafs der Gedanke der Wesenheit, das ist der Einen, selben, ganzen Wesenheit des Absoluten, das ist: Wesens, oder: Gottes, also der Gedanke der Gottheit, als solcher vor, über und ohne dem Gegensatze mit endlicher, bezuglicher, theilheitlicher Wesenheit gedacht und anerkannt werden müsse, mithin keinesweges durch Beziehung auf letztere, sondern nur dann und nur untergeordneter Weise auch in Beziehung auf alle und jede endliche Wesenheit, wenn der Gedanke der unbedingten Wesenheit oder der Gottheit schon im endlichen Geiste da ist. Dem vom Verfasser angenommenen Sprachgebrauche gemäfs müfste also vielmehr umgekehrt gesagt werden: das endliche Wirkliche heifst so in Beziehung zu dem unbedingten Wirklichen, zu dem Wirklichen schlechthin, oder zu dem Urwirklichen.

Wenn aber unter der Wirklichkeit, dem richtigen Sprachgebrauche des Volks und der Schule gemäfs, nicht die Wesenheit selbst, auch nicht die Seynheit oder Daseynheit selbst gedacht wird, sondern lediglich diejenige *bestimmte* und *besondre* Seynheit oder Daseynheit, wonach ein endliches Wesen als änderlich und 233
als wirkend in der Zeit da ist und gedacht wird; oder, mit andern Worten wenn unter Wirklichkeit die *zeitliche* Modalität oder Seynart, im Gegensatze der Möglichkeit und Nothwendigkeit gedacht wird: so ist klar, dafs die Wesenheit Wesens, das ist, die Gottheit Gottes, die Eine, selbe, ganze, unbedingte *Seynheit* ist, also nicht ist noch gedacht werden kann als unter irgend einer bestimmten besondern Seynheit, Seynart oder Modalität stehend, mithin auch nicht unter der Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit; sondern dafs vielmehr die Seynheit der Wesenheit Wesens, oder das Seyn der Gottheit Gottes, vor und über, und ohne auch diesen inneren Gegensatz der Seynarten seye, und erkannt werde; und auch diese bestimmten Seynarten erst in, unter und durch sich seye und enthalte, sowie überhaupt Alles, was und sofern es ein Endliches und Bestimmtes ist. Daher ist es der göttlichen Wesenheit zuwider, Gott nach seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit, das *nothwendige* Wesen, oder das *mög-*

liche Wesen, oder das *wirkliche* Wesen zu nennen; sondern es ist zu sagen: dafs Gott, an Sich unbedingt *seyend* in Sich auch das Nothwendige, das Mögliche und das Wirkliche seye. Daher ist es ebenso unrichtig, zu sagen: dafs Gott nicht nothwendig, nicht möglich, nicht wirklich seye; da die Eine, selbe, ganze Seynheit Gottes in und unter sich auch die Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit ist und enthält. Nur das rohste Nichtverständnifs der Sache und der Worte könnte folgern, dafs, indem gesagt werde, Gottes Seyn stehe nicht unter der Form des bestimmten zeitlichen Seyns, das ist der Wirklichkeit, damit also auch gesagt werde: Gott seye nicht wirklich, also auch nicht da. Denn es wird vielmehr behauptet: Gott ist in Sich sowohl das Eine Nothwendige, als das Eine Mögliche, als das Eine Wirkliche, indem in und unter der Einen, selben, ganzen, unbedingten Seynheit, oder Daseynheit Gottes auch enthalten sind die bestimmten Seynheiten oder Daseynheiten, also auch die Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit. Vielmehr, eben weil Gott unbedingt *ist* oder *da ist*, eben defshalb kann nicht gesagt werden, dafs die Eine, selbe, ganze Seynheit Gottes, als solche, Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit ist. Oder so: eben, weil Gott unbedingt da ist, so ist Gott, nach seiner Wesenheit, weder blofs nothwendig, noch blofs möglich, noch blofs wirklich, sondern in und durch seine unbedingte Seynheit oder Daseynheit, ist Gott in Sich auch nothwendig, möglich, und wirklich. *) Dafs aber keines dieser drei Wörter: *nothwendig*, *mög-*
234 *lich*, *wirklich*, dem Geiste der Sprache gemäfs, geeignet sey, das Seyn des Absoluten, das ist, Gottes, zu bezeichnen, ist schon daraus deutlich, dafs allen dreien das Moment der Beziehung anhaftet; denn *nothwendig* ist, das was und sofern es in irgend einer Beziehung das Eine und Einsige Wesenliche ist; *möglich* ist was in irgend einem Ganzen einer von mehren wesenlichen, gegenheitlichen Fällen ist; *wirklich* ist, was und sofern es im Leben in der Form der Zeit wesenlich ist. Wenn daher der Verfasser hinzusetzt: „in Beziehung auf Nothwendigkeit heifst „das Absolute das schlechthin Nothwendige", so können wir, aus ebengenannten Gründen auch dazu nicht einstimmen. Und wollte man, wider den Geist der Sprache, unter Nothwendigkeit die unbedingte Seynheit selbst denken, so würde dennoch vielmehr umgekehrt gesagt werden müssen: das Nicht-schlechthin-Nothwendige heifst nothwendig in Beziehung zu dem Schlechthin-

*) Ich habe diefs ausführlicher gezeigt in meiner Grundlage der Sittenlehre, S. 18 f. und S. 97 — 103. Und in der Schrift: Urbild der Menschheit, S. 539 — 541, [*Vorless. üb. d. Syst.*, S. 421 — 424].

Nothwendigen. *) „In Beziehung auf Möglichkeit“, heifst ferner, nach dem Verfasser, das Absolute „das Ur-Mögliche, oder der „Urgrund aller Möglichkeit.“ Hiebei aber ist der Grund der Möglichkeit mit dem Möglichen selbst, und, mit dem Verfasser zu reden, der Urgrund aller Möglichkeit mit dem Urmöglichen fälschlich vereinerleiet. Allerdings ist das Absolute, das ist, Gott auch der ganze, selbe, Eine unbedingte Grund der Einen, selben, ganzen Möglichkeit, sowie auch alles Dessen, was möglich ist, sofern es möglich ist; sofern aber Gott der Grund der Möglichkeit ist, ist Gott verschieden und zu unterscheiden von der Möglichkeit selbst. Grund ist Das, woran und worin Etwas ist, mithin insofern von diesem Etwas, das an und in ihm ist, verschieden und zu unterscheiden. — „In Beziehung auf jede „gegebene Reihe von Ursachen und Wirkungen“ heifst endlich das Absolute nach unserem Verfasser „die *Ur-Ursache* oder *erste* „*Ursache.*“ Allerdings ist das Absolute, das ist Gott, auch die Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte *Ursache* von allem Endlich-Wesenlichen, welches an und in ihm ist; aber in dieser Hinsicht steht das Absolute nicht als *erstes* Glied mit in der Reihe endlicher, bedingter Ursachen, weil Gott überhaupt nicht mit dem Endlich-Wesenlichen an und in Ihm, in irgend einer Hinsicht in einer Reihe steht, als wäre Gott auch ein Glied dieser Reihe; sondern Gott als die Eine selbe, ganze, unendliche Ursache alles Endlich-Wesenlichen ist Ursache jener ganzen Reihe endlicher Ursachen, und insofern aufser und über dieser

*) „Schlechthin“ ist einer jener unklaren Ausdrücke, womit die philosophische Sprache des Zeitalters behaftet ist. *Schlechthin* oder *schlichthin*, oder: *schlechterdings*, ist gleichbedeutig mit *geradhin*, womit nichts Bestimmtes gedacht wird, [am wenigsten aber die Eine, selbe, ganze Wesenheit, die Unendlichkeit und Unbedingtheit bezeichnet werden darf. Wahrscheinlich hat der Verfasser sagen gewollt: absolut- oder unbedingt-nothwendig. — Bald bedeutet *schlechthin* im gewöhnlichen Sprachgebrauche der Schulen: *überhaupt*, bald *allgemein*, bald *absolut*. — Einer ähnlichen Kritik unterliegt der unbestimmte Gebrauch der Vorsylbe: *ur*, z. B. hier in den Wörtern: *Urmöglich*, *Ur-Ursache*, ja selbst in dem Worte: *Ursache*. *Ur* bedeutet sprachlich jedes in irgend einer Hinsicht Ehere, Höhere, Obere, und fällt in der alten Sprache mit der Vorsylbe: *er* und *ver* zusammen. Da also *ur* ein Verhältnifs bezeichnet, so kann auch Gott nur Ur-Wesen genannt werden, sofern Gott über und aufser allem Endlichen ist, welches Gott in, unter und durch Sich ist. Nur in diesem Sinne bediene ich mich der Vorsylbe: *ur*, sowohl in Ansehung Gottes, als auch aller endlichen Wesen und Wesenheiten. (Vergl. Abrifs der Logik (1825), S. 86 n. 8, und Abrifs des Systemes der Philosophie (1825), S. 31 f. n. 1, und S. 43; [*Vorless. üb. d. Syst.*, 1828, *S.* 403 *f.*, 368, 390, 416].) Früherhin, z. B. in meiner Grundlage der Sittenlehre und in der Schrift: Urbild der Menschheit, habe ich auch das Wort: *Urwesen*, fälschlich als gleichbedeutend mit: *Wesen*, angewandt.

Reihe, und alle endliche und bedingte Ursachen sind von Gott selbst als der Einen unendlichen unbedingten Ursache eben mit-
235 telst der Endlichkeit und Bedingtheit, der Art nach verschieden; und eben deſshalb wird auch Gott als die Eine Ursache selbst auf unbedingte Weise und an sich selbst, erkannt, keinesweges aber, wie hier behauptet wird, zuerst in Beziehung der in Gott als der Einen Ursache untergeordnet enthaltenen Reihen der *endlichen* und *bedingten* Ursachen. Wir kommen hierauf weiter unten zurück.

Jedoch besonders beleuchtet zu werden verdient die sich hier anschlieſsende Behauptung des Verfassers. „Durch alle diese „Beziehungen vermag aber der Verstand nichts weiter, als die „über alle Begriffe erhabne Idee an einen schon gegebnen Begriff „anzuknüpfen; und immer bleibt in dieser Idee, wie in den „sinnlichen Vorstellungen, etwas zurück, das sich durch keine „Abstraction erschöpfen läſst." Diese Begriffe, z. B. „die Zeitvorstellungen", das Bedingte, Endliche, Wirkliche, Nothwendige, Mögliche, die Ursache, sollen schon ohne die Idee des Absoluten gegeben, und wie kurz zuvor (S. 110, Z. 7 v. u.) gesagt wurde, aus andern Quellen entsprungen seyn. Wer das Absolute, das ist das absolute Wesen, rein erkennt, der sieht auch ein, daſs Es der Eine, selbe und ganze Erkenntniſsgrund, oder, bildlich zu reden, Erkenntniſsquell, ist; und daſs alle untergeordnete, endliche, bedingte Erkenntniſsquellen nur in, unter und durch das Absolute selbst, als den Einen unbedingten Erkenntniſsquell flieſsen; daſs mithin an sich auch alle Begriffe, auch die vorhingenannten, in, unter und durch den Einen unbedingten Erkenntniſsgrund entspringen; daſs daher auch im endlichen Geiste wenigstens die Ahnung des absoluten Wesens der Erkenntniſsgrund auch aller Begriffe, auch der genannten, an sich seye, möge nun der endliche Geist sich dessen bewuſst werden oder nicht. Zweitens kann „die Idee des Absoluten", oder vielmehr die Schauung, die Erkenntniſs des Absoluten, wie schon vorhin gezeigt wurde, an keinerlei Erkenntniſs, auch nicht an irgend Begriffe „angeknüpft" werden. Endlich aber kehrt hier die schon oben widerlegte irrige Behauptung zurück, als ob der endliche Geist durch die lediglich verallgemeinernde, „entsinnlichende" (178, 349), allen Gehalt ausleerende, Abstraction, in irgend einer Hinsicht zu dem Gedanken des Absoluten zu gelangen, und nur das Mindeste in Ansehung des Absoluten dadurch zu
236 denken, und zu bestimmen, oder auch nur daran sich zu erinnern vermöchte: da mittelst dieser Abstraction der Geist lediglich bis zu dem unbestimmten und inhaltleeren Allgemeinbegriffe: Etwas, gelangt; und doch auch selbst dieses nur durch die still-

schweigend vorausgesetzte Ahnung des Absoluten, ohne welche kein Etwas auch nur im Allgemeinbegriffe geahnet werden kann. Es bleibt also, wenn durch *diese* Abstraction der Gedanke des Absoluten bestimmt werden soll, nicht nur Etwas unerschöpft zurück, sondern vielmehr der Gedanke des Absoluten wird dadurch *garnicht* erreicht, sondern dadurch entfernt sich vielmehr der Geist in dem Gedanken des Absoluten von diesem Gedanken, indem sich das Bewufstseyn in die Betrachtung des Endlichen innerhalb des Absoluten zerstreut; es wird dieser Gedanke dadurch nicht nur nicht erschöpft, sondern von ihm wird gar nichts geschöpft, und das Gefäfs, welches Wahrheit schöpfen soll, (26) bleibt leer.

Der Wahn, den Gedanken des Absoluten, dessen Grundwesenheiten oder Momente eben selbst absolut und unbedingt bejahig (*positiv* und *affirmativ*) sind, und in keiner Hinsicht Verneinheit an sich haben, durch endliche Gedanken, mittelst doppelter Verneinung, zu bestimmen, entspringt aus einer intellectuellen optischen Taüschung des sich selbst nicht klar erkennenden endlichen Vernunftwesens, welches es nicht merkt, dafs alles das Endliche, Besondre, Bestimmte, Bedingte, mittelst dessen der Gedanke des Absoluten bestimmt werden soll, nebst der Verneinung, und der Verneinung der Verneinung, sowie es an sich in und durch das Absolute weset und *ist*, ebenso auch den intellectualen und transcendentalen Grund der Möglichkeit, dafs es vom endlichen Geist' erkannt werde, in dem Schauen des Absoluten hat; mag nun die Schauung des Absoluten im endlichen Geiste als Vernunftahnung, oder als Vernunfterkenntnifs daseyn und walten, und mag nun der endliche Geist sich dieses Daseyns und Waltens der Wesenschauung bewufst seyn, oder nicht. Das macht eben eine Grundwesenheit des philosophischen Denkens aus, wodurch sich der Philosoph vom Nichtphilosophen unterscheidet, dafs in ihm die Erkenntnifs des absoluten Wesens als wissenschaftliche Erkenntnifs da ist und waltet, und dafs er sich dieses Daseyns und Waltens bewufst ist. Die Philosophie, das ist eben die Wissenschaft, die *eigentliche* Wissenschaft, wird eben vom Philosophen dadurch und insoweit gebildet, dafs und in wieweit die wissenschaftliche Erkenntnifs des absoluten Wesens in und durch die reine und ganze Wesenschauung gesetzmäfsig in ihr Inneres entfaltet und gestaltet wird.

Insonderheit aber das Nichtige des Verfahrens, durch Verneinung der Verneinung die Bejahung, oder das Bejahige als das
Verneint-Verneinige *) zu erkennen, zeigt sich schon dadurch, 237

*) Ich unterscheide *bejahig* und *verneinig* von *bejaht* und *verneint*, sowie von *bejahend* und *verneinend*. Denn *ig* bedeutet das an-sich-Seyn oder Haben,

daſs überhaupt jede Neinheit nur an ihrer Jaheit, jedes Nein nur an seinem Ja, und jedes Verneinige nur an seinem Bejahigen, gedacht und erkannt werden kann; und daſs mithin auch die Verneinung der Verneinung nur gedacht und erkannt werden kann an demselben Bejahigen, welches schon gedacht und erkannt seyn muſste, wenn die erste Verneinung sollte gedacht und erkannt werden, die dann wiederum verneint wird. Wer z. B. den unendlichen Raum, das ist, den Raum selbst, schaut, der kann auch hinsichts desselben die Neinheit, und Verneinung, als Form endlicher Raüme und Raumdinge denken und erkennen, als da sind Punkt, Linie, Fläche; wer aber den Raum selbst nicht schaut, der schaut auch in ihm die Neinheit und Verneinung, und das Verneinte, mit Verneintheit Behaftete, nicht. Und wenn Derjenige, welcher einen Endraum, z. B. eine Kugel, *als* endlichen Raum, mithin als mit Verneintheit behaftet, schaut, aufgefordert wird, diese Verneintheit selbst wieder zu verneinen; und so den Gedanken des unendlichen, in seiner Art unbedingt bejahigen Raumes wiederherzustellen, so wird in ihm, dadurch mitveranlaſst, die Erinnerung an den unendlichen Raum nur dann zustandekommen, wenn und sofern er diese Schauung vor und über und ohne die Schauung jener Kugel, und jeden Endraumes, schon hatte. Auch giebt die Verneinung der Verneinung noch nicht den Gedanken des Wesenhaften rein und ganz das ist unendlich Bejahigen, sondern nur den unbestimmten Gedanken des der endlichen Bestimmtheit das ist der Grenzheit Beraubten. Im Beispiele: wenn das Hinwegdenken der Grenze jener Kugel vollzogen wird, so entsteht bloſs der Gedanke der unbestimmten Raumheit, oder schärfer, der unbestimmten Reinwesenheit des Raumes: überhaupt ausgedehnt zu seyn, keinesweges aber der Gedanke und die Schauung des Einen, selben, ganzen, in seiner Art unendlichen und unbedingten Raumes. Wenn daher von allem endlichen Gedachten dessen Verneintheit verneint oder dessen Grenzheit weggedacht würde, so entstünde dadurch nicht einmal eine Erinnerung an die Schauung Gottes, als des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens, sondern
238 nur der im gemeinen Sinne abstracte Gedanke der unbestimmten,

die Endniſs *t* bedeutet das in irgend einer Hinsicht bestimmte, dagegen *end* das in irgend einer Hinsicht bestimmende Glied irgend eines Verhältnisses. Ebenso unterscheide ich *Jaheit* und *Neinheit* von *Bejahtheit* und *Verneintheit*, und von *Bejahung* und *Verneinung*. Diese sprachgeistgemässen Unterscheidungen, welche den Spott nicht scheuen, entsprechen wesenheitgemäſsen Unterschieden des zu bezeichnenden wissenschaftlichen Gegenstandes, und werden durchaus erfordert, wenn sich die Bestimmtheit des Gedankens in der Bestimmtheit des Wortes spiegeln soll.

aber bestimmbaren Reinwesenheit; welcher indessen selbst an sich ebenfalls auch im endlichen Geiste nur enthalten und getragen wird wenigstens durch die die bewufstlose Ahnung der Wesenschauung.

„Wir untersuchen hier nicht“, so fährt der Verfasser zunächst fort, „ob und in welchem Sinne das Absolute Gott ge„nannt werden darf; denn wir fragten nur vorlaüfig und im All„gemeinen, wie unsre Vernunft sich selbst, und durch sich selbst „ein Ur-Wirkliches überhaupt erkennt.“ Da indessen der Verfasser bis hieher überhaupt noch nichts untersucht, sondern lauter unerwiesene blofse Behauptungen ausgesprochen hat, so würde, was er über die soeben berührte Frage auch nur „vorlaüfig“ gesagt haben könnte, weder mehr noch weniger überzeugend seyn als alles Uebrige. Der angeführte Grund aber, wefshalb er diese Frage hier nicht berühre, kann nicht gültig seyn, denn das Absolute ist in keiner Hinsicht ein blofses „Ueberhaupt“, eine blofse Allgemeinheit, noch der Gedanke des Absoluten ein blosser Allgemeinbegriff; ebensowenig ist das Absolute ein Urwirkliches überhaupt, noch blofs oder erstwesenlich das unendliche und unbedingte Wirkliche; auch hat der Verfasser durchaus nicht gezeigt, dafs und wie „unsere Vernunft“ sich selbst und *durch sich selbst* ein Urwirkliches überhaupt erkenne. Da der Verfasser hier nicht untersuchen will, ob das Absolute Gott genannt werden dürfe, so mufs getadelt werden, dafs er dennoch in der vierten Erklärung über *Wahrheit*, besonders in dem Abschnitte über logische, mathematische und moralische Wahrheit (S. 127 f. B., hier 269) ohne Weiteres die Idee des Absoluten und die Idee Gottes als einerlei, als identisch behauptet, und daraus folgert. *Um hiezu befugt zu seyn, hätte er diese Frage schon hier abhandeln müssen, woran ihn nichts hinderte.* — Allerdings geht es an, dafs die Grundschauung: Wesen, oder: das Absolute, gefafst und ausgebildet werde, ohne noch zu untersuchen, ob mit dem Worte: *Gott*, Dasselbe bezeichnet werde? So habe auch ich anderwärts *) die Grundschauung: *Wesen*, oder, wie ich damals sagte: *Urwesen*, wissenschaftlich entfaltet, und erst dann **) die völlige Einerleiheit des Gedankens und des Wortes: *Gott*, und: *Wesen*, dargethan. Aber sachlich wird, wenn das Absolute, das ist, das absolute *Wesen* gedacht wird, dann schon dasselbe nach allen Grundwesenheiten erkannt, welche auch als die Grundwe-

*) Im ersten Bande des Systems der Sittenlehre, in dessen erstem Buche. [*Eine noch tiefer gehende streng wissenschaftliche Entfaltung der Wesenschauung siehe in dem synthetischen Theile der Vorless. üb. d. Syst.*]

**) Im zweiten Buche der genannten Schrift, welches überschrieben ist: von Gott und der göttlichen Bestimmung aller Dinge.

senheiten Gottes im vorwissenschaftlichen, gebildeten Bewufstseyn geahnet und geglaubt werden.

Denn Wer den reinen, ganzen Gedanken des Absoluten hat, und nicht blofs den leeren Abstractbegriff *) des Absoluten *überhaupt*, wie unser Verfasser, statt des Gedankens des Absoluten selbst unterschiebt, und dann erst diesem leeren Begriffe mittelst allerlei Beziehungen zu Endlichem einen Inhalt und eine Form zu geben unternimmt, — Der kann nicht Anstand nehmen zu behaupten, dafs das *Absolute* oder *Wesen*, allein als das Eine, selbe, ganze, unbedingte, unendliche Wesen gedacht werde, mithin auch einsig würdig seye, mit dem Namen: *Gott*, benannt zu werden. **) Wer aber zu dieser Einsicht gelangt
239 ist, der weifs auch, dafs jeder Denker, der das Absolute, das ist das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen erkennt und anerkennt, somit rein und ganz ein *Gottbekenner*, und in keiner Hinsicht ein *Gottesleugner* oder *Atheist* ist; selbst dann nicht, wenn er von der Wesenheit Gottes, das ist von der Gottheit, von dem Organismus der göttlichen Eigenschaften noch eine sehr unentwickelte Erkenntnifs, oder vielleicht nur eine unklare Ahnung hätte, — wenn er auch den Grundgedanken: *Gott*, welcher der Inhalt alles Erkennens und Denkens ist, noch nicht in wissenschaftlichem Bewufstseyn bis dahin entfaltet haben sollte, wo er einzusehen, nicht blofs zu ahnen, zu meinen, oder zu wünschen vermag, dafs Gott auch das Sein Selbst unendlich und unbedingt innige Wesen ist, in unendlichem, unbedingtem Selbstbewufstseyn, Selbstgefühle, Selbstwollen, Selbstwirken und Leben. Da hingegen der Verfasser die Idee des Absoluten als einen inhaltleeren, blofs formalen, durch Abstraction im gemeinen Sinne gebildeten Allgemeinbegriff ansieht, der seinen Inhalt erst anderswoher aus dem endlichen Bewufstseyn der sich selbst erkennenden endlichen Vernunft, und zwar zunächst durch Beziehungen zu Endlichem in der Form der verneinten Verneinung erhalten soll; und da er mithin annimmt, dafs dieser leere, abstracte All-

*) Der Verfasser sagt zwar, der Gedanke des Absoluten seye eine *Vorstellung* über jedem Begriffe; nichtsdestoweniger *giebt* er die Vorstellung des Absoluten nur als einen blofs formalen, inhaltleeren Abstractbegriff oder Allgemeinbegriff, und bestimmt auch selbigen nur weiter mittelbar durch die Abstractbegriffe des Möglichen, Wirklichen, Nothwendigen, Endlichen, Bedingten, Bewirkten u. s. f. Wir müssen uns also auch hierbei an Das halten, was der Verfasser *aufstellt*, nicht an Das, was er *sagt*, dafs er es aufstelle. Denn Alles, was *überhaupt*, und im *Allgemeinen* erkannt wird, wie der Verfasser selbst in der letztangeführten Stelle zugiebt, dafs das Absolute bishieher von ihm erkannt worden seye, das *ist begrifflich*, als *Begriff*, erkannt, man mag es übrigens nennen, wie immer beliebt.

**) Diefs ist ausführlich gezeigt am angeführten Orte S. 90 — 96.

gemeinbegriff des Absoluten — „überhaupt“ erst auf dem genannten Wege, und dann weiter nach Maſsgabe des moralischen und religiösen Bedürfnisses des endlichen Vernunftwesens, zur Idee Gottes erhoben werde: so kann er freilich keinen Denker, der nach seiner Meinung die Idee des Absoluten nur in seinem, des Verfassers, Sinne erkennt und anerkennt, deſshalb schon für einen Gottbekenner halten, sondern er muſs *diese* Erkenntniſs und Anerkenntniſs sogar mit Pantheismus und Atheismus verträglich finden. — Es begegnet ihm aber hiebei, daſs er seinen beschränkten Gedanken des Absoluten seinen Gegnern unterschiebt zum Beispiel *Schelling'n* und *Hegel'n*, obgleich sie bestimmt und wiederholt erklären, und auf alle Weise es zu verdeutlichen bemüht sind: daſs sie das Absolute durchaus garnicht als einen durch die gemeine Abstraction gebildeten inhaltleeren, bloſs formalen Allgemeinbegriff denken, sondern als das Eine unendliche und unbedingte Wesen; welches alles Wesenliche an und in und unter und durch sich ist, als das absolute Vernunftwesen, als *Gott.* Es beruht dieses unrichtige, und ungerechte Verfahren unsers Verfassers auf der gewöhnlichen subjectiven Taüschung, Andre nach Sich zu messen, und insonderheit das Maſs seines eignen so eben vorhandenen Denkens und Erkennens unbesehen an Andere anzulegen. Da der Verfasser mit der redlichsten Anstrengung seiner Geistkraft bei dem Worte das Absolute, weiter nichts denkt, und weiter nichts zu erfassen vermag, als einen alles Inhalts entleerten, bloſs formalen Allgemeinbegriff, eines „Ur-Wirk-„lichen überhaupt und im Allgemeinen“, so meint er die sich selbst erkennende Vernunft vermöge überhaupt das Absolute nicht anders und nicht weiter zu denken und zu erkennen; er behauptet, hierin der auch in ihm sich selbst erkennenden Vernunft 240
mit Fug zu vertrauen, und erhebt unbemerkt das endliche Maſs seiner beschränkten Erfassung des Absoluten zu einem absoluten, für alle endliche Vernunftwesen, ewig bestehenden Maſse der menschlichen Erkenntniſs selbst. Daher muſs er behaupten, daſs alle andre Philosophen, wenn sie vom Absoluten reden, dabei auch nichts weiter zu denken und erkennen vermögen, als er selbst. Aber dem Maſse seiner jetzigen Einsicht als einem sachgültigen Maſse für die Einsicht aller endlichen Vernunftwesen zu vertrauen, und seine eigne Begrenztheit und Beschränktheit sofort für die ewige Grenze und Schranke der endlichen Vernunft selbst zu halten, ist ein zwar gewöhnlicher, aber der Erkenntniſs der Wahrheit sehr nachtheiliger Fehler der Denkart. *) Doch

*) Hiemit soll der Werth der wissenschaftlichen Aufgabe: die Grenze der Erkenntniss für endliche Vernunftwesen zu erforschen und zu bestimmen,

wir kommen hierauf, durch weitere Erklärungen unseres Verfassers veranlaſst, weiter unten zurück.

„Aber“, sagt der Verfasser zunächst, „ob die unmittelbare „Erkenntniſs des Ur-Wirklichen durch die reine Vernunftidee An- „schauung genannt werden darf, oder nicht, darüber müssen wir „uns schon hier verstehen.“ Es ist aber nicht erklärt worden in wiefern und unter welcher Bedingung die Idee des Urwirklichen rein sey und genannt werde. Nach der Darstellung des Verfassers aber ist sein Gedanke des Urwirklichen nicht rein, sondern nur in Beziehung zu dem endlichen Wirklichen erfaſst und erfaſsbar, welches letztere selbst aus einer andern Erkenntniſsquelle erkannt wird; und ohne diese Beziehung zu dem Endlichen ist nach ihm die Idee des Absoluten leer und unbestimmt. *Rein* aber heiſst nur Das, was und sofern es Eines, ein Selbes, und ein Ganzes ist, mithin sofern es an und in sich selbst unbezogen, und unvereint oder unvermischt ist. „Die Sprache der Philosophie“, heiſst es weiter, „scheint nur sich selbst treu zu „bleiben, wenn man von Anschauung des Absoluten in demsel- „ben Sinne spricht, wie man alles unmittelbare Erkennen An-
241 „schauung nennt.“ Aber nach dem Verfasser ist ja das Erkennen des Absoluten garnicht unmittelbar, sondern ein leerer, durch

nicht verkannt werden; aber auch diese Untersuchung muſs, wie jede, von aller Hinsicht auf die eigne Persönlichkeit rein und frei geführt werden, damit sie nicht in selbstische Vermessenheit, und dann in ungerechtes Urtheil über das Denken und Erkennen und über die Geistesfähigkeit Anderer ausarte, die doch uns selbst gar leicht an Geistesgaben und an Geistesbildung übertreffen mögen. Die schonungslose Vermessenheit der ganzen *Jacobi*'schen Schule, und auch unseres Verfassers, in der Beurtheilung der Lehre anderer Philosophen von Gott, der frevelnde Leichtsinn in Beschuldigung des Atheismus und Pantheismus, kann wohl zumtheil den Grund in unbefugtem Selbstvertrauen auf die eigne Geistkraft in Folge einer unwillkührlichen Selbsttaüschung haben. Wie gewissenhaft zeigt sich dagegen *Kant*, der obschon die Grenze der menschlichen Erkenntniſsfähigkeit ebenfalls irrig bestimmend, doch im Urtheil über andre Denker so tiefen und zarten sittlichen Sinn bewährt. So empfiehlt *Kant* an mehren Orten dringend die gewissenhafteste Vorsicht in Ansehung der Beschuldigung des Atheismus. *Kant* wuſste es wohl, wie solche Beschuldigungen die reizbare und unwissenschaftliche, vornehme und nicht vornehme Menge aufbringen, daſs sie sofort Steine aufheben. Ein solches Herz würde es nicht getröstet haben, sich dann sagen zu können: „„so schlimm habe ich es damit nicht „„gemeint; — *ich* denke mir bei einem Atheisten einen Menschen, der der „„Duldung werth ist, der sogar Achtung verdient, wenn er nur sonst ein „„guter, schuldloser Mensch ist.““ Dieser Selbsttrost ist auſserdem sehr ungründlich, wenn er auch durchaus nicht heuchlerisch (*crocodilinus*) ist; denn, ob ein Mensch, der da wirklich Gott leugnete, sonst ein guter und schuldloser Mensch seyn könne, wird allgemein bezweifelt werden, um so mehr, als es sogar zweifelhaft ist, ob irgend ein Mensch, der Gott bloſs *nicht* erkennt, gut und schuldlos zu seyn vermöge.

Abstraction gebildeter Allgemeinbegriff, der nur mittelbar nach Anleitung der Causalitätsschlüsse erfasst wird, und dann weiter durch Beziehungen, und zwar in Form verneinter Verneinung, Bestimmtheit, und nur durch das moralische und religiöse Bedürfniss von untenherauf Inhalt und Geltung erhält. Folglich darf, nach ihm, der Gedanke des Absoluten nicht *unmittelbar*, also auch nicht Anschauung genannt werden. Wohl aber sind dazu die Lehrer des Absolutismus befugt, welche die reine und unmittelbare Erkenntniss des Absoluten als Princip der Wissenschaft anerkennen; nur dass dann vielmehr: *Schauung*, als: *Anschauung*, gesagt werden sollte, wie wir schon (S. 47) bemerkt haben. „Gleichwohl“, sagt der Verfasser weiter, „ist die Art, wie „die Vernunft das Absolute durch die reine Idee erkennt, so ver„schieden von der sinnlichen Anschauung, und auch von der un„mittelbaren Selbsterkenntniss der Vernunft in der innern An„schauung, dass die Schwärmerei den Platz der Philosophie ein„nimmt, wenn man auf diesen Unterschied nicht achtet. In der „sinnlichen Anschauung tritt ein Daseyn ausser uns unserm Ich „gegenüber.“ — — „Die sich selbst anschauende Vernunft er„kennt sich unmittelbar im Bewusstseyn ihrer selbst; und auch „diese Anschauung ist mehr, als Vorstellung; denn das Selbst„bewusstseyn als inneres Anschauungsvermögen liegt den Vorstel„lungen, durch welche die Vernunft sich selbst erkennt, auf eine „ähnliche Art zum Grunde, wie die sinnliche Anschauung den „sinnlichen Vorstellungen zum Grunde liegt. Aber das Absolute „erkennen wir durch keine Anschauung die von der nothwendi„gen Idee verschieden wäre.“ — Hiebei ist vornehmlich zu bemerken, dass in der sinnlichen Anschauung, als solcher, uns kein „Daseyn“ gegenüber tritt, sowenig als in der Welt der innern Anschauungen der Phantasie; sondern diess wird erst erschlossen auf der Grundlage der ewigen Kategorien, und zuhöchst in bewusstloser Voraussetzung des Absoluten; und selbst dann, wenn die sinnliche Anschauung zu den ewigen Ideen bezogen, und in Kraft derselben, auf ein ihnen zum Grunde liegendes Wesenliche geschlossen worden ist, wird dieses nicht als schlechthin
uns als aüsserlich gegenüber stehend befunden, indem wir den 242
Leib, innerhalb dessen *alle* sinnliche Anschauungen der Aussenwelt gänzlich befangen sind, denn doch auch zu uns, recht eigentlich zu unserer Person, rechnen. Was aber die Idee des Absoluten nach der Denkweise des Verfassers angeht, so muss er behaupten, dass uns in selbiger ebenfalls ein höheres Daseyn über uns gegenüber tritt, und *nur* Diess; weil nach ihm die Welt, die Natur und die Geister und die Menschen ausser Gott sind; mithin wäre in dieser Hinsicht die Idee des Absoluten der sinnli-

chen Anschauung gleichartig. — Aber freilich ist es an sich so nicht in Ansehung der Erkenntniſs des Absoluten, oder: der *Wesenschauung* oder *Gottschauung*; denn *in* dieser, nicht *durch* diese, wird eben das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen gedacht, vor und über jeder Gegenheit, auch der des Innen und Auſsen in Ansehung des endlichen Vernunftwesens; und erst weiterhin, indem der endliche Geist sich sein selbst als in *Wesen* wesend und seyend, und seiner Selbstschauung als in der Einen Wesenschauung wesender und seyender, endlicher, bedingter Schauung bewuſst wird, nimmt er sowohl seine Selbstschauung als unter-inenthalten auf in die Wesenschauung, bei welcher selbst es ganz gleichgültig ist, daſs es *seine* Wesenschauung ist; als auch tritt ihm, — in einem gewöhnlichen aber nicht würdigen Bilde zu reden, — in der Wesenschauung *Gott* als das *Urwesen*, sowie zugleich allem Endlichen und der ganzen Welt, als Ein höheres und zwar das Niedere und Innere umfassendes *Aüſseres* gegenüber. Wenn der Verfasser ferner behauptet, daſs die sich selbst schauende Vernunft sich unmittelbar im Bewuſstseyn ihrer selbst erkenne, so ist Dieſs nur insofern gegründet, daſs sich der endliche Geist im gemeinen, vorwissenschaftlichen Bewuſstseyn eben der Vermitteltheit seines Selbstbewuſstseyns und seiner Selbsterkenntniſs nur nicht bewuſst ist; daſs aber der Philosoph eben die Vermitteltheit des endlichen Selbstbewuſstseyns durch das Gottbewuſstseyn aufzuzeigen hat. — Die bei dieser Gelegenheit vom Verfasser in obigen Sätzen gestellte Parallele des Selbstbewuſstseyns und der sinnlichen Anschauung finden wir nicht treffend; sondern nur die concreten, individuellen Selbstanschauungen des Ich in der Zeit, worin es sich selbst ebenso erscheint, wie ihm die sinnlichen Dinge in den leiblich sinnlichen Anschauungen erscheinen, können eben diesen sinnlichen Anschauungen verglichen werden; ein Verhältniſs, welches *Kant* richtig erkannt, aber nur falsch gedeutet hat *), weil er die Eine, selbe, ganze Grundschauung: Ich, nicht erfaſst und nicht anerkannt hatte. —

„Aber", fährt der Verfasser fort, „das Absolute erkennen „wir durch keine Anschauung, die von der nothwendigen Idee „verschieden wäre." Aber, erwiedern wir, auch die aüſseren Sinnen-Objecte und das Ich werden nicht *erkannt*, durch eine
243 Anschauung, die von der Idee derselben verschieden wäre; vielmehr ist Wahrnehmung derselben, als in dem zeitlich Individuellen erscheinender Wesen und Wesenheiten nur in und durch die

*) In der Lehre von den sogenannten Paralogismen der Vernunft. (Kritik d. r. V. 1818, S. 289 — 312.)

Ideen der Natur und des Geistes oder des Ich, möglich, welche Ideen schon sowohl der Reflexion auf das sinnlich erscheinende aüfsere und innere Individuelle, als der Wahrnehmung, als der Erhebung der Wahrnehmung zu individueller Erfahrungserkenntnifs, bewufst oder unbewufst, vorausgesetzt und schon erkannt und anerkannt zum Grunde liegen, obschon alles Endliche sinnlich Erscheinende nur ein Theil ist des Inhaltes der Idee der Natur. Aber gerade in demselben Verhältnifs steht der Eine, selbe, ganze Gedanke: *Wesen*, oder: *Gott*, das ist, die *Wesenschauung* oder *Gottschauung*, zu der Erkenntnifs Gottes, welche auch die Schauung und Anerkenntnifs enthält, dafs Gott im individuellen Leben, auch aller endlichen Dinge, der endlichen Geister, der leiblichen endlichen Wesen, und der Menschen, Selbst erscheint. — Denn dem Wesenschauenden ist die gesammte zeitlich individuelle Anschauung und Erkenntnifs ein *innerer* untergeordneter Theil der Wesenschauung; weil er weifs, dafs in dem Einen Leben Gott selbst in *Sich*, für *Sich*, und zugleich und ebendadurch für alle endliche Vernunftwesen, sofern sie diefs fassen können, wesenhaft erscheint. *) Allerdings aber unterscheidet sich die Schauung des Absoluten von der Selbstschauung des Ich dadurch, dafs erstere nach Inhalt und Form unbedingte Einheit hat, also auch den Gegensatz von Idee und Individuum nicht an sich hat, dafs aber die andere, bei Weiterbestimmung ihres Inhalts und ihrer Form, mit diesem Gegensatze behaftet gefunden wird, indem dann jedes Ich sich als ein endliches, individuelles Wesen findet, welches von seiner eignen Idee unterschieden ist, die vielmehr eine unendliche Zahl endlicher Individuen in und unter sich begreift. **) — Die Behauptung des Verfassers soll aber eigentlich sagen, dafs wir zwar die Idee des Absoluten haben, und sie unmittelbar als gültig anerkennen, wefshalb sie auch Anschauung heifsen könne, dafs uns aber das Absolute selbst in dieser Idee nicht wesenhaft gegenwärtig seye, wie in der Vorstellung Ich, wovon verschieden, wir uns selbst wesenhaft erscheinen, und wie in der aüfserlich sinnlichen

*) Die Anhänger der *Jacobi*'schen Lehre werden diesen Gedanken sofort als pantheistisch, hylozoistisch, atheistisch, verschreien. Wir erinnern aber, um Unparteische zur Prüfung dieser ekstatischen Versicherungen zu veranlassen, dafs selbst *Scotus Erigena* das ganze Eine Leben der Welt und aller Wesen der Welt als Gottes wesenhafte Erscheinungen, als *Theophanien* betrachtet. („„— — *adeoque omnis visibilis et invisibilis creatura* „„*theophania*, *i. e. divina apparitio recte potest appellari.*““ *De divis. nat. l. III*, *p.* 127.)

**) Diesen Unterschied des absoluten Wesens und des endlichen Geistes hat schon *Spinoza* mit Klarheit entwickelt. (S. Ethices; P. I. prop. VIII. Scholion II; P. II. prop. X.)

Erkenntnifs, wo aufser den Gedanken äufserer Dinge, auch noch diese Dinge selbst in Wesenheit mit uns vereint, uns erscheinen. Nach *Kant* macht die wesenhafte Gegenwart des Angeschauten den Charakter der Anschauung aus, und nach ihm dürfte daher eine solche Erkenntnifs der Idee des Absoluten nicht Anschauung heifsen, sondern eine *blofse* Idee. Aber Wer die *Wesenschauung*, das ist, die Erkenntnifs des Absoluten, hat, der ist sich auch inne, dafs in der Schauung: *Wesen*, oder *Gott*, auch dieser Gegensatz nicht da ist, und dafs der endliche Geist, wäre ihm Gott in seinem Gottgedanken nicht Selbst gegenwärtig, Gott garnicht zu denken vermöchte, weil der Gottgedanke des endlichen Geistes ganze Wesenheit, Alles was er ist und hat, überschreitet, mithin schon Diefs, dafs er Gott denkt, ein Erweis ist, dafs Gott selbst in wesenhafter, intellectualer Gegenwart Sich ihm zu denken und zu erkennen giebt, — dafs es Gott selbst ist, Den er denkt und erkennt.

„In der sich selbst anschauenden Vernunft liegt", nach dem Verfasser, „die Idee des Absoluten. Aus der Vernunft entspringt „die Nothwendigkeit, diese Idee für keine blofse Vorstellung zu „halten, wenn nicht alles Erkennen für blofse Vorstellung gel„ten soll." Da der Verfasser unter der sich selbst anschauenden Vernunft das endliche sich selbst schauende Vernunftwesen versteht, so ist es nicht wahr, dafs in der Selbstanschauung desselben der Gedanke, oder die Schauung, des Absoluten liege; weil das Absolute eben als das Eine, unendliche, unbedingte, also auch allbefassende, mithin auch das sich selbstschauende Ich befassende, Wesen gedacht wird, wenn es anders wirklich gedacht wird, mithin auch die Selbstschauung des Ich gedacht werden mufs als in der Schauung des Absoluten, welche das Ich hat, enthalten. Es ist unmöglich, dafs das Ganze, das Unendliche, im Theile, im Endlichen, liege, sowie es schon unmöglich ist, dafs
244 das Gröfsere im Kleineren liege, sowie es z. B. wohl möglich ist, dafs eine Kugel im unendlichen Raume nicht aber, dafs der unendliche Raum in der Kugel liege. Die Grundschauung: Wesen, oder: Gott, liegt nicht in der endlichen Vernunft, noch in deren Selbstschauung, sondern sie ist *an* ihr, nach der ganzen Wesenheit des endlichen Wesens, sie gleichsam ganz durchscheinend und durchleuchtend. Ebensowenig kann auch *aus* der Vernunft, das ist, nach dem Redegebrauche des Verfassers, aus der *endlichen* Vernunft die Nothwendigkeit entspringen, das Absolute anzuerkennen. Denn nicht einmal davon, dafs das endliche Vernunftwesen im Denken sich selbst übersteigt, indem selbiges eine Aufsenwelt, und zuhöchst indem es Gott denkt, kann es selbst der Grund und die Ursach seyn; geschweige denn von der An-

erkenntnifs dieser Gedanken als sachgültiger. Vielmehr hat der
Gedanke des Absoluten, das ist, des absoluten Wesens, sobald
derselbe nur wirklich rein und ganz gedacht wird, auch die un-
mittelbare reine und ganze Gewifsheit an sich, und bringet sie
mit sich; er leuchtet selbst dem endlichen Geiste unbedingt ein,
und ohne alle Beziehung und Vermittlung; und bei weiterer Aus-
bildung der Wesenschauung wird dann auch erkannt, dafs das
wirkliche Daseyn und Bleiben derselben an und bei dem endli-
chen Geiste, selbst nur gedacht werden kann als eine ewige Wir-
kung *Wesens*, das ist *Gottes*, als ewiger Ursache. Dieses behauptet
auch der Verfasser, indem er (S. 113 f.) sagt: „wollen wir uns die
„Möglichkeit der Offenbarung Gottes in Causalverhältnissen ver-
„gegenwärtigen, so müssen wir urtheilen, dafs die nicht täu-
„schende Idee des Absoluten in unserm Geiste eine *Wirkung* des
„Absoluten selbst ist.“ Nur hat der Verfasser dieser Anerkennt-
nifs nicht die Folge gegeben, die ihr gebührt. — Wollte man
aber sagen, schon Diefs, dafs das endliche Vernunftwesen, sich
selbst und sein Selbstbewufstseyn übersteigend, Gott auch nur
denken könne, seye ihm ein Erweis, dafs Gott daseye, indem
selbst dieser sein Gedanke Gottes nur unter Voraussetzung Gottes,
als Gottes Wirkung an ihm, erklärlich seye: so ist zwar an dieser
Aussage *die* Wahrheit, dafs dem Gott schauenden, folglich laut
des Inhaltes dieser Schauung, und kraft derselben Gott anerken-
nenden endlichen Vernunftwesen, eben diefs sein Schauen Gottes
ein Einselerweis Gottes an ihm seye; allein nur ein intellectualer
optischer Schein ist es, wenn der endliche Geist wähnt, *durch*
diese Betrachtung zur Anerkenntnifs der objectiven Gültigkeit sei-
nes Gottgedankens gelangt zu seyn, oder gelangen zu können.
Denn auch alle rückwärts aufsteigende, oder analytische, Causal-
schlüsse haben selbst nur Geltung, und Beweiskraft, unter der
Voraussetzung der Anerkenntnifs Gottes als der Einen Ursache.
In der Schauung des Absoluten, der Wesenschauung, wird dann
weiter auch Diefs gefunden, dafs jede Schauung eines Endlichen
an oder in ihr *) enthalten ist, und mit selbiger der reinen We-
senheit nach, bei aller Unterschiedenheit der Eigenwesenheit des
Endlichen, ganz übereinstimmt. Und so wird dann auch in der
Schauung des Absoluten der Grund davon erkannt, wefshalb wir
befugt sind, dem Gedanken: *Ich*, Sachgültigkeit in dem Gedan- 245
ken: *Gott*, zuzuerkennen; ferner, worauf auch die Möglichkeit
davon ewig gegründet ist, dafs wir, ohne des Absoluten im Be-

*) Der Unterschied des *An-* und des *In-Enthaltenseyns* ist grundwesenlich. So ist jede Grundwesenheit Gottes, insofern sie als solche unterschieden ist, ein Endliches, aber *an* Gott; aber jedes endliche selbständige Wesen ist *in* Gott.

wufstseyn inne zu seyn, dennoch uns selbst schaun, von unserer eignen Wesenheit und Daseynheit überführt und unerschütterlich, von jedem Skepticismus unerreichbar, überzeugt sind.

Richtig sagt nun der Verfasser (S. 113): „Im Bewufstseyn der Idee des Absoluten urtheilen wir, dafs dafs Urwirkliche", womit das unbedingt Wesenliche gemeint ist, „durch diese Idee", oder vielmehr in und mittelst dieser Schauung, „unserem Geiste sich unmittelbar", das ist, ohne weitere Vermittelung, „kund thut oder offenbart", aber der hinzugefügte angebliche Grund, „weil sonst die Idee ungeachtet ihrer Nothwendigkeit doch eine „blofse Vorstellung wäre", ist ein blofser dialektischer Schein. Denn so lange nicht der endliche Geist zu der selbständigen, reinen, ganzen, unvermittelten Anerkenntnifs des Absoluten, das ist des absoluten Wesens, oder: Gottes, kommt, bleibt ihm immer die bis dahin unauflösliche Frage nach der objectiven Gültigkeit seines noch nicht reinen und ganzen Gedankens des Absoluten; — wie dieses schon *Kant* klar eingesehen und gezeigt, und durch sein eignes Beispiel erläutert hat. Nur erst in der als unbedingt gültig erkannten Wesenschauung wird dann auch erkannt, dafs *Wesen*, *Gott*, auch die Eine, selbe, ganze, unbedingte und unendliche *Seynheit* oder *Daseynheit* hat, dafs also die Anerkenntnifs Gottes von jener Frage nach der objectiven Gültigkeit, welche allemal schon Gegenheit bestimmter Daseynheit, das ist bestimmte Modalität, voraussetzt, unabhangig ist, indem die unbedingte Anerkenntnifs Wesens und seiner unbedingten Seynheit jener Frage nach objectiver Gültigkeit vielmehr umgekehrt erst Sinn, und selbst bestimmte objective Gültigkeit begründet und giebt. Vergebens giebt sich daher auch unser Verfasser Mühe, seinem noch nicht reinen und ganzen Gedanken des Absoluten, welches er nur als einen durch Abstraction gebildeten inhaltleeren Allgemeinbegriff, nur als ein „Ueberhaupt" (S. 238, 791 N.) betrachtet, von unten her, durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse, Inhalt und Anerkenntnifs zu verschaffen; weil diese Anerkenntnifs selbst schon verausgesetzt wird, wenn irgend Begriffe, Urtheile, Schlüsse objective Gültigkeit und Beweiskraft haben sollen. Wenn einmal „die Idee des Absoluten" als auch eine bestimmte Vorstellung in der Reihe aller Vorstellungen angesehen, und wenn einmal behauptet wird (107, 121), dafs keiner Vorstellung, *als solcher*, objective Gültigkeit zukomme: so ist es eine vergebliche, durch diese Annahme selbst vereitelte Mühe, auch *dieser* Vorstellung, „der Idee des Absoluten", eine objective Gültigkeit und Anerkenntnifs zu verschaffen, da
246 auch diese „Vorstellung" der Idee des Absoluten nach Gehalt und Form doch alles Endliche, auch das ganze Ich, und dessen

Selbstschauung übersteigt, mithin die objective Gültigkeit derselben aus und durch das Selbstschaun des Ich nicht nachgezeigt werden kann, also auch nur durch sogenannte Vorstellungen gerechtfertigt werden müſste, welches weder an sich möglich ist, indem alle gedenkliche „Vorstellungen“, ausgenommen der Gedanke des Absoluten, nach Inhalt und Form als solche endlich und bedingt sind, also nicht die unendliche und unbedingte Wesenschauung begründen können; — welches aber auch nach der Meinung des Verfassers nicht angenommen werden kann, weil, nach ihm, keine bloſse Vorstellung, weder eine, noch alle, als Vorstellung objective Gültigkdit hat, und Glauben verdient. Es ist von gröſster Wichtigkeit für die Wissenschaft und für das Leben, einzusehen: daſs wir es an dem Inhalte des Gedankens des Absoluten, das ist Gottes, selbst erkennen, daſs dieser Gedanke unbedingt gültig, daſs sein Inhalt unbedingt weset und ist oder da ist; daſs dieser Gedanke nicht bloſs ein Gedanke *im* endlichen Geiste, oder wie der Verfasser sagt, nicht eine „bloſse Vorstellung“ ist.

Wenn nun aber gleich der Verfasser, freilich aus unstatthaftem Grunde, sich zu der Ueberzeugung bekennt, „daſs das „Ur-Wirkliche durch die Idee unserm Geise sich *unmittelbar kund* „*thut* oder *offenbart*“, so setzt er doch sogleich hinzu: „Aber von „der metaphysischen Möglichkeit dieser Offenbarung haben wir „nicht die mindeste Kunde.“ Wer? der Verfasser, oder überhaupt alle Menschen in den Bedingungen dieses Erdlebens, oder alle endliche Geister im Weltall? Dennoch fehlt es an Philosophen nicht, welche diese Einsicht zu haben behaupten. — Daſs Gott Sich allen endlichen Vernunftwesen, — welche Gott alle in und durch Sich ist und enthält, welche mithin alle in Gott, durch Gott, und unter Gottes vorsehendem Walten leben, — zu erkennen gebe, wird in der wissenschaftlichen inneren Weiterbestimmung des Gedankens: Gott, und zwar in klarer Einsicht des ewigen Grundes gefunden; während schon der bloſse Gedanke, daſs Gott Sich endlichen Vernunftwesen nicht offenbare, die göttliche Grundwesenheit der inneren Gleichheit und vollendeten Vereinheit der göttlichen Wesenheit, das ist der Gottheit, theilweis verneinet und aufhebt. Gerade das vom Verfasser für unausführbar gehaltene System des Absolutismus enthält und entfaltet diese Lehre von Gottes Offenbarung an alle endliche Vernunftwesen. „Wollen wir uns“, heiſst es weiter, „diese Möglichkeit in Causalverhältnissen vergegenwärtigen, so müssen wir urtheilen, daſs „die nicht taüschende Idee des Absoluten in unserm Geiste eine „*Wirkung* des Absoluten ist. Aber alle diese auf die Idee des „Absoluten sich gründenden Urtheile sind keine Anschauungen.“

Wenn freilich nur das unmittelbare Erkennen Anschauung heiſsen soll, wie der Verfasser vorher (S. 111 B.) bestimmt hat, so ist nicht nur kein Urtheil eine Anschauung, sondern es giebt überhaupt nur Eine Anschauung, die Anschauung, oder besser, die Schauung des Absoluten, weil eben nur das Absolute das Eine Unmittelbare ist. Soll aber *unmittelbar* nicht heiſsen, was *an sich* unmittelbar ist, sondern überhaupt alles das, was nicht als mittelbar gedacht und gewuſst wird, ob es gleich an sich mittelbar, und vermittelt seyn mag: so können auch Urtheile unmittelbar, also auch
247 Anschauungen heiſsen. „Je stärker", sagt der Verfasser ferner, „die Idee in unser geistiges Leben eindringt, desto fester und „inniger wird die Ueberzeugung, die auf ihr ruht." Wirksamer mag allerdings diese Ueberzeugung werden, immer inniger in das Leben eindringen, aber inniger wird sie nicht; denn sie ist wo sie ist, unbedingtes ganz gewisses Wissen und Anerkennen, und enthält alles endliche Gewisse an und in sich. Es hat dieſs noch viel weniger Sinn, als wenn gesagt würde, daſs der Geometer immer inniger von der geometrischen Wahrheit überzeugt werde, je mehr und je öfter er sie im Leben anwende. Jedoch kann gesagt werden, daſs diese Ueberzeugung insofern immer fester werde, als sie immer weniger der Zeit nach unterbrochen werde im endlichen Bewuſstseyn. „Ein Gefühl", setzt der Verfasser hinzu, „dem keine Worte genügen, wenn es sich aussprechen „will, erfüllt dann das Gemüth. Aber auch dieses Gefühl ist „keine Anschauung. Die Vernunft schauet immer nur sich selbst „an, wenn wir überzeugt werden durch die in ihr selbst gegründete „Idee." — Eben das ist der Hauptpunkt, der wider *Bouterwek's* und *Jacobi's* Gefühlslehre streitet: daſs dieses angeblich unaussprechliche Gefühl des Absoluten erst dann „das Gemüth er„füllt", — überall erst dann erwacht, anspricht und wirksam wird, wann und sofern das Absolute als das Eine unendliche und unbedingte Wesen im Geiste geschaut, erkannt und anerkannt wird, und auſserdem und weiter ganz und gar nicht. Dieser hier ausgesprochenen Ueberzeugung bleibt der Verfasser nicht treu, wie wir weiter unten (S. 250) sehen werden. Daſs ferner dieses Gefühl keine Anschauung ist, versteht sich, weil überhaupt kein Gefühl ein Anschaun oder ein Erkennen ist. Des Verfassers Gegner sagen Dieſs auch. Aber dieses Gefühl setzt Anschauung voraus; und ebenfalls es selbst wird wiederum angeschaut, das ist, wissenschaftlich erkannt, begriffen und gewürdiget; und zwar auch dieſs nur in und durch die unmittelbare Schauung des Absoluten. Daſs aber die endliche Vernunft immer nur sich selbst anschaue, „wenn wir überzeugt werden durch die in ihr selbst gegründete Idee", ist nur Wiederholung

des Grundirrthums, den wir im Vorhergehenden widerlegt haben. Wohl ist wahr, dafs Gott, als die absolute Vernunft Sich selbst schaut und aufser Sich nichts, und dafs Gott alles Endliche schaut, so wie Gott selbiges in Sich und durch Sich und für Sich *(sibi)* ist. Aber von dem Selbstschauen Gottes redet hier der Verfasser nicht, sondern lediglich von der endlichen Selbsterkenntnifs des endlichen Geistes.

Der Verfasser kommt nun auf sein Lieblingsthema vom Mysticismus. Er setzt dessen Anfang in Folgendes. „Wo der „menschliche Geist auf dem Gipfel der metaphysischen Betrach„tung die Art, wie wir im Glauben an die Vernunft das Abso„lute unmittelbar durch eine reine Vernunftidee erkennen, mit „einer Anschauung verwechselt, die dem physischen Sehen ähn„lich seyn soll, fängt der gewöhnlich sogenannte Mysticismus „an.“ — Gesetzt der Name Mysticismus werde dieser Meinung gemäfs bestimmt, so sind alle älteren und neueren Schulen des Absolutismus, z. B. die *Fichtische*, *Schelling'sche* und *Hegel'sche* Schule vom Mysticismus gänzlich freizusprechen; denn nirgends ist, so viel mir bekannt, in diesen Schulen die von ihnen, und schon von *Kant*, sogenannte *intellectuale Anschauung des Absoluten* als dem physischen Sehen ähnlich gedacht oder dargestellt worden. Wenn freilich *ähnlich* heifsen soll, was in Ansehung des 248
Erstwesenlichen, die reine Wesenheit constituirenden Wesenlichen, bei Verschiedenheit im Eigenwesenlichen, Dasselbe ist *), so kann allerdings und mufs gesagt werden, dafs die Schauung des Absoluten auch jeder endlichen Schauung, sogar der leiblichsinnlichen der Reinwesenheit nach ähnlich sey; und eben hierauf beruht es, dafs in allen Sprachen die Wörter, welche echte, wahre Erkenntnifs bezeichnen, vom leiblichen Lichte und vom leiblichen Sehen hergenommen sind, wie *sehen*, *einsehen*, *schauen*, *kennen*, *scheinen* **), *leuchten*, *einleuchten*, *weifs*, *wissen*, *hell*, *erhellen*, u. d. m. Sollte aber die Anerkenntnifs dieser allgemeinen Aehnlichkeit der Wesenschauung mit dem sinnlichen Schauen, und Anschauen, den Namen des Mysticismus erwerben, so müfste derselbe auch unserem Verfasser zuerkannt werden, laut seiner eigenen früheren (S. 111) Erklärung des Anschauens. Was aber den Mysticismus selbst, den philosophischen sowie den sogenannten theosophischen, betrifft, so behauptet zwar selbiger, dafs

*) Die Kategorie der Aehnlichkeit erwartet erst in dem obersten Theile der Wissenschaft, der unter der Metaphysik geahnet und angestrebt wird, ihre wissenschaftliche Erörterung und Bestimmung. [*Vergl. Vorless. üb. d. Syst., in der vierten Theilwesenschauung die Lehrsätze II — VI, VIII und IX*].

**) *Scheinen*, *sconan*, verwandt mit: *kennen*, *cunning*, *know*, u. s. f.

das Göttliche auch sinnlich, und zwar wesenheitlich, erkannt werde, übereinstimmig mit dem Psalmdichter, der da (Psalm 34, 9) saget: „„„schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist, wohl „„„Dem, der auf Ihn trauet""""; aber er unterscheidet um so sorgfältiger die ursprüngliche *Schauung* Gottes von jeder endlichen, und von jeder sinnlichen *Anschauung* des Göttlichen. *)

Wir können dem Zwecke dieser kritischen Arbeit gemäfs, dem Verfasser in seinen Meinungen und Urtheilen über Theosophie, und über christliche und andere Theosophen, wie *Theophrastus Paracelsus*, *Jacob Böhme*, und andere erleuchtete, und fromme Männer, nicht kritisch folgen. Es hätte ihn jedoch diese Betrachtung schon auf seinem Standorte zu der Ueberlegung rufen können, dafs also dennoch dieser theosophische Mysticismus mit dem Geiste christlicher Frömmigkeit, und mit dem Gedanken Gottes, „der auch in der ganzen Christenheit bis auf die „neusten Zeiten der wahre hiefs (s. Vorrede S. V)" gar wohl verträglich seye, und zwar Diefs um so mehr, da auch die Bibel vom *Sehen*, *Schauen* und *Erkennen* Gottes, auch als des in dem sinnlich erkennbaren Leben der endlichen Wesen wahrhaft gegenwärtigen Gottes, in gar vielen Stellen **) spricht.

„Ist aber", bemerkt der Verfasser bei dieser Gelegenheit, „der Mystiker durch Betrachtungen über das Denken und Erken- „nen und über Werden und Seyn auf die Meinung gerathen, es „müsse im Grunde alles Eins seyn, weil doch nur Ein Absolutes
249 „denkbar ist; also in der ewigen, unaufhörlich sich selbst um- „bildenden und vielfach individualisirenden Thätigkeit dieses Ei- „nen müsse auch das Denken mit dem Daseyn auf eine solche „Art einerlei seyn, dafs auch in der denkenden Natur des Men- „schen im Grunde nur das absolute Eine sich selbst erkenne; „so nimmt der Mysticismus den *pantheistischen* Charakter an, der „sich jetzt in Deutschland beliebt gemacht hat." Wie man aber auch diese Meinung des Verfassers auffasse, und wie wenig sie

*) Diefs kann hier nicht geschichtlich belegt werden; es wissen es aber Alle, die den Mysticismus auch nur geschichtlich kennen. So läfst der tiefsinnige, gottinnige *Petrucci* in einem *mystischen Räthsel* die gottschauende Seele (*un anima-contemplativa*) sagen:

Svelami amor che stravaganze io provo
Veggio e pur non m'illustra alcun splendore.

Und ebendaselbst: *La tenebra la piu densa è mia chiarezza.* (*I mistici enigmi disvelati, di chiarazione compendiosa d'un Sonnetto mistico, di P. M. Petrucci. Venezia* 1682, 12mo, 253 *pp.*) Die theosophischen Mystiker lehren, dafs wer Gott schauen wolle, zuförderst sich von dem Denken und Schauen aller Creaturen, und von den Creaturen selbst, abwenden, und insofern in das Dunkel des Nichts sich versenken müsse, um in das Licht Gottes einzugehen.

**) Siehe zuvor S. 322 in der Note den gröfseren Theil dieser Bibelstellen.

auch oder wie sehr sie Dem gemäfs seyn mag, was sich in
Deutschland, oder sonst in der Welt, beliebt gemacht haben
kann, — ein pantheistischer Charakter ist darin nicht zu ent-
decken, sobald nur nicht gelehret wird, dafs alles und jedes
Endliche, als solches, mit Gott als dem Absoluten einerlei, und
dafs somit irgend ein Endliches in irgend einer Hinsicht selbst
Gott seye. Aber alle die Meinungen, die hier der Verfasser dem
in Deutschland angeblich beliebten Mysticismus unterleget, kann
man hegen, ohne den Pantheismus anzunehmen. Es ist uns auch
kein Denker der Gegenwart oder Vergangenheit bekannt, der be-
haupte, es müsse das Absolute, als solches, mit irgend etwas
Endlichem, oder mit allem Endlichen zusammengenommen, sei-
ner Einen, selben, ganzen Wesenheit nach einerlei, und über-
haupt in irgend einer Hinsicht, auch der blofsen Reinwesenheit
nach, *nur* einerlei seyn. Es kommt hierbei zuförderst darauf an,
dafs die Eine, selbe, ganze Wesenheit Gottes von der reinen
Wesenheit oder *Reinwesenheit*, welche die Grundlage aller Allge-
meinbegriffe ausmacht, in metaphysischer Tiefe und in klarer Er-
kenntnifs unterschieden werde; sodann darauf, dafs man einsehe,
dafs das Eine, selbe, ganze Absolute, sofern es an sich und in
sich auch alle endliche Wesenheit ist, eben auch die unendliche,
gesetzmäfsig gegliederte Eigenwesenheit und Verschiedenheit alles
Endlichen, aller endlichen Wesenheiten und Wesen ist, verur-
sacht und enthält; endlich darauf, dafs die Vereinigung des ent-
gegengesetzten Eigenwesenlichen und Verschiedenen mit der ur-
sprünglichen, der Reinwesenheit nach bestehenden, Einerleiheit
desselben in und mit dem Absoluten, so auch mit der inneren
Uebereinstimmung desselben mit dem Absoluten, nicht verwech-
selt werde. Wer diese Erkenntnisse und Anerkenntnisse in Klar-
heit inne hat, und fest hält, der ist befugt, im richtigen Sinne
mit klarem Verstande und mit besonnener Vernunft, ohne allen
Mysticismus, zu behaupten, dafs „im Grunde“, das ist in dem
Einen Principe, als in dem Einen Sachgrunde erkannt, alles Eins,
und Einerlei, so auch bei bestehender Eigenwesenheit und Ver-
schiedenheit, zugleich übereinstimmig, gegenähnlich, das ist in
seiner inneren Gliederung sich einander entsprechend, vereinbar
und vereint seye. Dann wird auch als reine Wahrheit eingese-
hen: dafs Gott auch in der Erkenntnifs der endlichen Geister
Sich selbst erkennt, sowohl inwiefern diese überhaupt Wahrheit
erkennen, als auch wann und sofern sie *Gott* erkennen; aber
über *dieser* reinen Wahrheit wird dann auch die in diesem Ge-
biete höchste reine Wahrheit erkannt und anerkannt: dafs Gott
unbedingt als das Eine, selbe, ganze Wesen Sich selbst erkennt,
vor und über der Erkenntnifs aller endlichen Geister, in wel- 250

cher Einen selben, ganzen Selbsterkenntnifs Gottes zugleich enthalten ist das unendliche vollendete Wissen, worin Gott die Welt und alle endliche Geister, sowie auch das ganze endliche Erkennen aller endlichen Geister, und das Eine unendliche, zeitewige Leben aller endlichen Wesen, ganz weifs, ganz durchschaut.

Es beurkundet übrigens eine nicht gründliche Ansicht von den intellectuellen Erscheinungen im Leben eines grofsen Volkes, wie das deutsche ist, welches in intellectueller Hinsicht keinem Volke der Erde in Vorzeit und Gegenwart nachsteht, wenn eine wissenschaftliche Denkart, welche durch eine Reihe tiefgedachter philosophischer Meisterwerke begründet und herbeigeführt worden, mit einem „sich beliebt machen" bezeichnet wird. Der tiefer Ahnende schon wird vielmehr gerade aus dem Beifall, den diese Lehre bei einem solchen Volke gefunden, vermuthen, es möge denn doch wohl an dieser Lehre wesenliche Wahrheit seyn. — Hier aber wird nur noch die unerwiesene Beschuldigung beigefügt: „Die Mystiker dieser Partei bilden sich „ernstlichst ein, im Absoluten selbst anzuschauen, was sie durch „hypothetische Schlüsse herausgebracht haben." Allerdings wissen sie, dafs sie auch diejenige untergeordnete Wahrheit, welche und sofern sie dieselbe durch Schlüsse erfassen, in und durch das Absolute, erkennen. Was aber *hypothetisch*, und was *thetisch* ist, mögen wohl Diejenigen am besten unterscheiden, die das *Unbedingte* zum Princip alles ihres Forschens und Erkennens haben.

Nachdem nun der Verfasser nochmals kurz auf den *mythischen* *) Mysticismus des Orients, besonders den indischen, und den jüdischen der Therapeuten hingewiesen, und indem er „mehreres über diese künstlichen Selbsttaüschungen" im Folgenden erwarten läfst, schliefst er diesen Abschnitt also. — „Zugestehen „mufs man indessen, auch auf die Gefahr, ein theosophischer „Mystiker genannt zu werden, dafs, wenn man an einen Gott „glaubt, der sich in unserer Vernunft in der reinen Anschauung „ihrer selbst durch eine Idee kund thut, das diese Idee begleitende „überzeugende Gefühl, wenigstens insofern den Charakter einer „Anschauung hat, als es von einem unmittelbaren Erkennen aus„geht." Die Gefahr, durch solcherlei Behauptungen sich den

*) Der Mysticismus, welchen der Verfasser so nennt, ist vielmehr allem Mythischen gänzlich feind, und müfste alles Mythische in einen taüschenden Schein auflösen; denn die Grundlage des Mythischen ist eigenstes, reiches Leben, worin die Gegensätze nicht vernichtet, und vereinerleiet, sondern vielmehr, in Ahnung des Absoluten, in ihrer Uebereinstimmung, und Harmonie gebildet und geschaut werden. Wir dürfen, nach Gesetzen der Kritik, diefs hier gleichfalls nur behaupten, da auch der Verfasser das Gegentheil blofs behauptet, und auf keine Art erweist.

Namen eines theosophischen Mystikers zuzuziehen, ist sehr gering; wenigstens zweifeln wir, daſs die theosophischen Mystiker, die uns bekannt sind, wegen dieser Lehre den Verfasser für Einen der Ihrigen achten werden. Was aber diese Behauptungen des Verfassers selbst betrifft, so stehen sie mit der Wahrheit, und mit seinen übrigen früheren Annahmen in verneinendem Widerspruch. Zuvor (S. 113) wurde behauptet, daſs dasselbe Gefühl keine Anschauung seye; hier aber soll es sogar überzeugend, also ein Erkenntniſsgrund seyn, und den Charakter der Anschauung, also etwas der Anschauung eigenthümlich Wesenliches an sich haben, und diesen Charakter soll das Gefühl, ohne deſshalb 251
eine Anschauung zu seyn, gerade deſshalb an sich haben, weil selbiges von einem unmittelbaren Erkennen ausgeht. Verdankt aber dieses unmittelbare Erkennen die überzeugende Kraft dem Gefühle, so ist es kein unmittelbares, sondern ein durch das Gefühl vermitteltes und von diesem abhangiges Erkennen; man müſste denn sagen, daſs ein unmittelbares Erkennen ein Erkennen seyn könne, ohne Ueberzeugung mit sich zu führen. Vielmehr aber kann jede Ueberzeugung, wo und wann eine im endlichen Geiste da ist, nur eben in und mit dem reinen, unmittelbaren Erkennen, als solchem, gegeben seyn; und ewige Gründe der Wissenschaft, sowie schon reine innere Selbstbeobachtung des endlichen Geistes, lehren umgekehrt: daſs in Ansehung aller übersinnlichen Gefühle erst ein Gedanke mit Ueberzeugung von der darin erkannten Wahrheit im Geiste daseyn muſs, wenn dieser Gedanke das dem Inhalte desselben entsprechende Gefühl erwecken, beleben und bekräftigen soll. Denn hinsichts der übersinnlichen Gefühle, zuerst aber des Gottgefühles, zeigt sich aus ewigen Gründen, und bestätigt sich in innerer Erfahrung die Wahrheit: daſs sie nur durch den reinen Gedanken des übersinnlichen Gegenstandes, zu dem sie sich beziehen, das heiſst, welcher im Gefühle empfunden wird, erweckt, belebt, und unterhalten werden; und daſs sie durchaus in keiner Hinsicht weiter reichen, als der übersinnliche Gedanke. Zugleich zeigt sich näher: daſs insonderheit jedes übersinnliche Gefühl nur dann echt, rein, ganz, innig und fruchtbar ist, wenn mit dem Gedanken die Ueberzeugtheit von der Wesenheit und Daseynheit des übersinnlichen Gegenstandes, dessen sich das endliche Vernunftwesen auch im Gefühl inne werden soll, verbunden ist. So erweckt allerdings schon der ahnende, noch nicht reine und ganze Gedanke: Gott, ein übersinnliches Gefühl; aber dieses Gefühl erwächst allererst dann zu dem reinen, ganzen Gottgefühle, wenn der Gedanke Gottes zu der reinen und ganzen Erkenntniſs und Anerkenntniſs Gottes mit reiner und ganzer Ueberzeugung, ge-

worden. Wo daher, im Widerstreite mit diesen Grundwahrheiten, im Gebiete des Uebersinnlichen dem Gefühle der Charakter der Anschauung angedichtet, wo Gefühle für Ueberzeugungsgründe *ewiger* Wahrheit gehalten werden, da hebt die für das sittliche und religiöse Leben gefährliche Schwärmerei, und der das Leben zerrüttende Fanatismus an. Millionen haben dieses Wahnes zerstörende Gewalt mit ihren Qualen, und mit ihrem Blute, in das Buch der Geschichte eingezeichnet.

Kritik der „vierten Erklärung."

„Die Wahrheit."

„Die Entstehung des allgemeinen Begriffs von Wahrheit er„giebt sich aus dem nothwendigen Zusammenhange der eben ver„deutlichten Begriffe." Daher wird sich auch unsre Kritik dieser vierten Erklärung auf die Kritik jener vom Verfasser im Vorigen abgehandelten Begriffe gründen. Der Verfasser legt hierbei seinen Begriff von einem Wirklichen, das mehr als bloſse Vorstellung
252 ist, zum Grunde, und seine Behauptung, daſs es in unserem Bewuſstseyn bloſse Vorstellungen gebe, welche alle keinen Glauben verdienen.

„Niemand kann bezweifeln (S. 116), daſs er eine nothwen„dige Vorstellung von etwas Wirklichem hat, das mehr als bloſse „Vorstellung ist." Wird diese *nothwendige* Vorstellung als die von einem Wesenlichen überhaupt, in einem unbestimmten Allgemeinbegriffe verstanden, so ist die Nothwendigkeit und sachliche Gültigkeit dieser allgemeinbegrifflichen Vorstellung gar sehr zu bezweifeln, und kündigt sich garnicht als ohne weitere Erörterung und tiefere Untersuchung gewiſs und als mit unbedingter Ueberzeugtheit verbunden, an. Wohl aber findet sich in jedem endlichen Vernunftwesen der bestimmte nothwendige Gedanke von ihm selbst als einem wirklichen Wesen, an welchem auch der Skeptiker nicht zweifeln kann. So wie aber diesem Gedanken über das Ich hinaus die geringste Gültigkeit beigemessen wird, beginnt mit Fug zugleich mit der tieferen Erörterung auch die Skepsis, bis sich der endliche Geist auf dem wissenschaftlichen Wege der Analysis bis zu dem unbedingt gewissen Gedanken des Absoluten durchgebildet und erhoben hat. „Daſs „diese Vorstellung nicht erst als allgemeiner Begriff durch logi„sche Abstraction erzeugt werden kann, ist einleuchtend; denn „alle allgemeinen Begriffe, sind ja, als solche betrachtet, bloſse „Vorstellungen." Diese Behauptung selbst ist auch die unsre, aber aus andern Gründen. Gleichwohl ist aber eben auch *diese*

Vorstellung nach dem Sinne der Worte des Verfassers nur eine
unbestimmte Vorstellung von einem an sich Wirklichen, das heiſst
von einem an sich Wesenlichen *überhaupt*, also in Form eines
bloſsen abstracten Allgemeinbegriffs. Schon deſshalb gilt die
Folgerung nicht, die sogleich beigefügt wird: „Also muſs diese
„Vorstellung eine unmittelbare oder intuitive seyn, d. h. sie muſs
„unmittelbar aus irgend einer Anschauung, die keiner Beglaubi-
„gung bedarf, hervorgehn.“ Aber keine Vorstellung von Etwas
überhaupt geht unmittelbar aus einer Anschauung hervor, weil
eine Anschauung im Sinne des Verfassers die unmittelbare Er-
kenntniſs eines ganz bestimmten Gegenstandes ist, (46 f., 131).
„Erkennen überhaupt, und etwas Wirkliches erkennen, ist einer-
„lei, weil alles Erkennen ursprünglich Anschauung ist, also ohne
„Unterscheidung des Wirklichen, das durch Anschauung erkannt
„wird, von den Vorstellungen, die aus der Anschauung entsprin-
„gen, auch der Unterschied zwischen Erkenntnissen und bloſsen
„Vorstellungen, null wird.“ — In jedem Erkennen wird etwas
Wesenliches in bestimmter Weise Daseyendes erkannt, welches
mit dem erkennenden Wesen in derjenigen wesenlichen Vereini-
gung ist, welche Bedingniſs des Erkennens ist *); welches Ver-
hältniſs gewöhnlich als ein Gegenwärtigseyn des Erkannten für
das Erkennende benannt wird. Wenn nun das Eigenwesenliche
der Anschauung in die wesenliche Gegenwart des Angeschauten
für das anschauende Wesen gesetzt wird, so ist alle und jede
Erkenntniſs Anschauung. Hieraus zeigt sich aber die Unmöglich- 253
keit sogenannter Vorstellungen oder sogenannter bloſser Gedan-
ken, welche nicht Anschauungen wären, sondern bloſs auf An-
schauungen ruhten, oder auf Anschauungen sich gründeten, oder
aus selbigen durch Schluſs abgeleitet würden. Dieser Wahn ent-
springt daraus, daſs die verschiedenen Gebiete der Anschauun-
gen, und die verschiedenen Seynarten (Modalitäten) der anschauen-
den Thätigkeit und des angeschauten Wesenlichen nicht unter-
schieden, und daſs insonderheit nicht bemerkt wird, daſs alles
Begreifen, Urtheilen und Schlieſsen ebenfalls Anschauung ist,
weil es in sachlichen Bestimmnissen und Verhältnissen des Er-
kennbaren oder des Anschaubaren besteht, welche dasselbe an
sich und in sich ist und enthält. Wenn nun Anschauungen eines
bestimmten Gebietes, und einer bestimmten Seynart mit An-
schauungen eines andern Gebietes, und einer andern Seynart ver-
wechselt, und für einander ausgegeben werden, so entsteht Irr-

*) In der Grundwissenschaft (Metaphysik) wird die Sacherklärung des Erkennens synthetisch gefunden, welche sich schon auf dem subjectiv-analytischen Wege darstellt. (Siehe Abriſs der Logik, S. 49, §. 69, und Abriſs des Systems, erste Abth., S. 21, §. 1).

thum, und die verwechselten Anschauungen oder Vorstellungen sind als verwechselte leer und ungültig, und werden dann *bloſse* Vorstellungen genannt, weil man ihre eigenthümliche Wesenheit und Seynart nicht erkennt, oder für nichts achtet. Zum Beispiel die innere Schauung des Bildhauers von dem aüſserlich wirklichen Gebilde, welches er ausarbeiten will, ist in ihrem eignen Gebiet und in ihrer eignen Seynart als Gebild der Phantasie so wesenlich, so gehaltig, so wirklich da, als das danach gefertigte Rundbild in der Auſsenwelt, ja sofern es reiner schön ist als das aüſsere, hat es diese ihm mit dem aüſseren Gebilde gemeinsame Wesenheit reiner und in vollkommnerer Maſse; achtet man aber dieses Gebiet der dem Geiste inneren Wesenheit und Daseynheit für nichts, so erscheint verkehrterweise das im Geiste geschaute Musterbild des Künstlers als eine „bloſse Vorstellung" und die Vorstellung des aüſserlich erscheinenden Bildes als eine Erkenntniſs oder Anschauung. Es ist wahr und wirklich, was der Verfasser als unwahr und unmöglich betrachtet: daſs dem echten Logiker der Unterschied zwischen Erkenntnissen und sogenannten bloſsen Vorstellungen null wird; das heiſst: daſs eingesehen wird, bloſse Vorstellungen ohne wesenlichen Inhalt irgend eines Gebietes nach irgend einer Seynart seyen so unmöglich, als jene angeblichen bloſsen Gedankendinge; und alle Vorstellungen und Gedanken haben ihre wesenhafte Wahrheit, welche erkannt wird, wenn die Gebiete der Wesenheit und Daseynheit richtig erkannt, und nicht miteinander verwechselt noch für einander stattgesetzt werden. Deſshalb wird nicht der Unterschied der verschiedenen Gebiete der Wesenheit und der Seynheit (der Modalität) vertilgt oder gleich null, im Gegentheil kommt dieser Unterschied erst recht ins Klare und Bestimmte. Wenn z. B. die Wesenheit und Seynheit der ingeistigen Welt der Phantasie, und die Wesenheit und Seynheit der sogenannten aüſseren Natur oder Objectenwelt jede für sich, und beide in ihrem Verhältniſs wissenschaftlich erkannt werden, so werden beide, mithin auch die Anschauungen oder Vorstellungen von Gegenständen aus beiden in ihrer Gehaltigkeit und wesenlichen Gültigkeit, so wie in ihren wesenlichen Wechselbeziehungen erkannt, also keine von beiden für sogenannte bloſse oder wesenlose Vorstellungen gehalten.
254 Die Gebiete der Wesenheit und Seynart der Vorstellungen und des Vorgestellten nicht unterscheiden, verwechseln, für einander setzen, ist Verrücktheit; aber die Wesenheit und Seynart irgend eines Gebietes der Vorstellung und des Vorgestellten nicht erkennen und anerkennen ist Mangel an Einsicht aus Mangel der Aufmerksamkeit auf das eigne Innere, und ein Symptom der des Inhaltes entblöſsten formalistischen Logik, die eben, weil sie

nichts Objectives enthält auch nicht wesenhaft subjectiv, sondern nur ein verzerrtes Schattenbild der echtwissenschaftlichen Logik ist. Wenn demnach unser Verfasser zunächst hinzusetzt: „Wer „von irgend einer Erkenntnifs spricht, die mehr, als eine proble„matische Vorstellung seyn soll, vertrauet irgend einer An„schauung, und indem er einer Anschauung vertrauet, erhält er „eine nothwendige Vorstellung von dem Wirklichen, das er an„schauet“, so stimmen wir bei, wenn statt *vertrauen* gesetzt wird, für *wahr* halten, oder überzeugt seyn, dafs die Anschauung oder richtiger die Anschaunifs, mit der Wesenheit des Angeschauten übereinstimmt. Es darf aber aufserdem hierbei nicht übersehen werden, dafs sogar jede problematische Vorstellung, sowie jede hypothetische, ihr Kategorisches und Disjunctives, und ihr Assertorisches und Apodiktisches hat; oder mit andern Worten, dafs jede Vorstellung von etwas bedingtem Möglichen zugleich die Vorstellung von etwas in sich seyendem Wirklichen, ja von etwas vereinseyendem Nothwendigen ist, woran dann auch die bedingte Möglichkeit sich findet. So kann es z. B. seyn, dafs die reine Naturwissenschaft den Begriff und das Begriffbild einer bestimmten Thierart mit Nothwendigkeit zu Stande bringt, welche aber hinsichts der uns umlebenden irdischen Natursphäre problematisch, oder auch in selbiger entweder für jetzt, oder für die ganze Dauer dieses Erdenlebens unmöglich ist. Ja sogar in dem beliebten Beispiele eines blofs problematischen Gedankendings, einer sogenannten blofsen Chimäre, eines geflügelten Menschenleibes oder Engels, zeigt sich der wesenhafte Gehalt und die bestimmte Seynart dieses Gebildes der Phantasie, und es können die wesenlichen ewigen Ideen und Urbilder nachgewiesen werden, worin diese Dichtung ihre Wesenheit und Daseynheit hat. Ferner ist es streng genommen, nicht genau gesagt: dafs der Geist dadurch, dafs er einer Anschauung vertraue, oder sie für wahr halte, eine nothwendige Vorstellung von dem Wirklichen erhalte, das er anschaue. Sondern es folgt blofs: dafs der Geist dann dafür halte, oder urtheile, er erhalte eine nothwendige, das ist eine einsig richtige, sachgemäfse Vorstellung von dem Gegenstande selbst. Diefs ist eine grundwesenliche Unterscheidung, weil dann die Gewifsheit, nothwendige, wahre Vorstellungen zu erhalten, nicht eine selbständige, unvermittelte Gewifsheit dieser Vorstellungen an und in sich selbst ist, sondern nur eine unselbständige, vermittelte bedingte, die da steht und fällt, mit der Wesenheit und Wahrheit jenes als-wahr-Annehmens einer Anschauung, oder jenes „Vertrauens“ in eine Anschauung. Und eben diese Annahme, dafs irgend eine Anschauung Sachgültigkeit habe, giebt der wissenschaftlichen Skepsis Raum, solange als 255

nicht die Grundschauung: Ich, in ihrer endlichen unbedingten Gültigkeit, und zuhöchst die Grundschauung: Wesen, oder: Gott, das Absolute, in ihrer unendlichen unbedingten Gültigkeit gefunden und anerkannt wird.

Der Verfasser sagt freilich: „Der Skeptiker widerspricht sich „selbst in der Behauptung der Vernunftmäſsigkeit seiner Zweifel, „wenn er nicht der innern Anschauung vertrauet, durch die er „sein eignes Daseyn als ein wirkliches erkennt, das wirkliche „Gesetze des Erkennens und Empfindens in sich trägt.“ Aber an dieser Behauptung ist zunächst zweierlei auszusetzen, erstlich daſs hier nur von einer einsigen Anschauung die Rede ist, von der Grundanschauung: Ich; zweitens daſs behauptet wird, in der Anerkenntniſs der Gültigkeit der Grundschauung: Ich, seye zugleich auch die Anerkenntniſs enthalten, daſs das Ich als Geist wirklicher, oder richtiger, wesenheitlicher, Gesetze des Erkennens und Empfindens inne seye. Was aber das Erstere betrifft, so kann der Skeptiker der Grundschauung: Ich, als solcher, Gültigkeit und objective Wahrheit zugestehen, um dagegen seinen Zweifel an der Gültigkeit jenes vom Verfasser sogenannten Vertrauens in irgend eine Anschauung, deren Gegenstand ein Anderes seyn soll, als das Ich, und ein Aüſseres für das Ich, welche Anschauung also nach Gehalt und Form das Ich überschreitet, nur um so bestimmter, stärker und begründeter zu erheben. Freilich muſs auch der Skeptiker, sobald er hinsieht, und sobald er aufrichtig ist, die unbezweifelbare Gültigkeit und absolute Gewiſsheit der Grundschauung: Ich, zugestehen; aber weitgefehlt, daſs ihm dadurch der Grund und Boden, und der Anlagepunkt seiner Skepsis entzogen werde, so gewinnt er erst dafür den sichern, unerschütterlichen Grund und Boden, den er so nöthig hat, als seine die Grundschauung: Ich, in unbefugtem Dogmatisiren überschreitenden Gegner. Zudem ist die Grundschauung: Ich, als solche ein noch Unbestimmtes, Bestimmbares, und zwar nach innen und nach auſsen Bestimmbares. Daher kann und darf weder der Skeptiker, noch überhaupt irgend ein besonnener Denker, auf jene Grundschauung: Ich, sich gründend und stützend, ohne weitere wissenschaftliche Untersuchung die nach dem Verfasser axiomatisch anzunehmende Behauptung als an sich selbst gewiſs annehmen: „daſs das eigne Daseyn“, soll heiſsen das Ich oder das endliche Vernunftwesen nach seiner Wesenheit und Daseynheit, „*wirkliche*“, das heiſst, sachgültige, wesenheitgemäſse, „Gesetze des Denkens und Empfindens in sich trage.“ Diese Behauptung bleibt auch nach der allgemeinen Anerkenntniſs der Gültigkeit der Grundschauung: Ich, problematisch, das ist eine Aufgabe weiterer Forschung, umsomehr, als

die Begriffe des Erkennens, des Empfindens, des Gesetzes, der We-
senheit, der Wesengemäfsheit, und der Wirklichkeit in und durch
jene Grundschauung: Ich, wenn selbige noch nicht wissenschaft-
lich in ihre eigne Tiefe entwickelt ist, nicht einmal verständlich
werden. Nicht zu gedenken, dafs auch wohl der Verfasser, wie
gewöhnlich geschieht, hierbei nicht blofs an Gesetze denkt, die
von der eignen Wesenheit des Ich oder des endlichen Vernunft-
wesens gelten, sondern auch an solche, deren Gültigkeit sich
über die Wesenheit und Daseynheit des endlichen Vernunftwe- 256
sens, allseitig, nach oben, neben und unten hinaus sich erstrecken
soll. Diese Aufgabe kann erst in der Selbstwissenschaft des end-
lichen Vernunftwesens, oder, des Ich, wovon die Grundschauung
des Ich das zu entwickelnde und zu organisirende Ganze ist, ge-
funden, bestimmt, und nach den Bedingnissen der Möglichkeit
ihrer Lösung erkannt werden; gelöst werden aber kann sie nur,
nachdem die Grundschauung: *Wesen*, oder: *Gott*, oder: das Ab-
solute, bei Vollendung der aufsteigenden, analytischen Forschung
der Selbstwissenschaft des Geistes anerkannt, und als das zu ent-
wickelnde und zu organisirende Ganze der Einen Wissenschaft,
in welche dann auch jene Selbstwissenschaft als untergeordneter
endlicher Theil in der gebührenden Stelle eintritt und ausgebil-
det wird, bis dahin synthetisch, deductiv, intuitiv und constructiv
entfaltet wird, wo sich die wissenschaftliche Lösung der Frage
nach dem Gesetze des Erkennens und Denkens, und dem ganzen
Gliedbau der in dem Einen Gesetze des Erkennens und Denkens
enthaltenen besondern Gesetze, sowohl nach der ganzen Idee des
Erkennens und Denkens, als auch weiter in Ansehung der Idee
des Erkennens und Denkens endlicher Vernunftwesen, vollständig
ergiebt. Bis dahin hat aber weder der Skeptiker, noch über-
haupt der besonnene Forscher, nöthig, es unbewiesen, unbefugt
dogmatisch anzunehmen, „dafs der endliche Geist wirkliche *Ge-*
„*setze* des Denkens und Empfindens in sich trage.“ Der Skepti-
ker, und der vorurtheillose Forscher, müfsten sich auf ihr Ge-
schäft schlecht verstehen, wenn sie jene Annahme, die sie nicht
nöthig haben, und die nur in der Tiefe der schon gebildeten
Wissenschaft verständlich und erweisbar ist, unbesehens machen
oder zulassen wollten. Was das Vertrauen betrifft, womit wir
uns der Ueberzeugung von der Wahrheit der sinnlichen Wahr-
nehmungen überlassen, so leugnet es der Skeptiker nicht als
Thatsache, er möchte aber die Gründe dieses Vertrauens auf eine
dem Zweifel entnommene Weise *wissen*; weder an jenem Ver-
trauen, noch an dem blofsen Räsonniren darüber, hat er sein
Genügen. Er fragt nach jenen Gründen mit Fug, weil, sogut als
jene Ueberzeugung und jenes Vertrauen hinsichts der sinnlichen

Wahrnehmung, sich auch die Thatsache des Bewufstseyns zeigt, dafs der Geist unwillkührlich nach dem Grunde alles Endlichen, mithin auch nach dem Grunde jener Ueberzeugung und jenes Vertrauens fragt. Dennoch ist ihm auch der Begriff und der Satz des Grundes selbst wieder eine Aufgabe der Forschung und ein Gegenstand der Skepsis, da er ganz aus demselben Grunde, eben infolge des Satzes des Grundes, auch nach dem Grunde des Grundes fragt, weil auch: Grund zu seyn, eine bestimmte und besondere, mithin insofern endliche Wesenheit oder Eigenschaft desjenigen Wesens ist, welches als auch der Grund seyend, erkannt wird. — Diefs ist einer von mehren Gesichtspunkten, von wo aus die Ungründlichkeit der *Jacobi'schen* Lehre vom Erkennen, und der von *Bouterwek* aufgestellten „*logischen Apodiktik*", ersehen werden kann.

„Auf der indemonstrabeln und unmittelbar gewissen An„schauung des Wirklichen", erklärt der Verfasser, „ruht der „Begriff der *Wahrheit* in jeder Bedeutung dieses Worts." Hiermit aber ist die alte Schwierigkeit dieses Gegenstandes nur durch Wiederholung des zu Erklärenden mit andern Worten zugedeckt. Denn die Frage ist eben, ob das, was wir für Wahrheit halten, Anschauung, das ist erkanntes Wesenliches seye, und defshalb objective Gültigkeit habe. „Nun kann aber", sagt der Verfasser ferner, „dieses Wirkliche nicht anders erkannt werden, als, ent„weder unmittelbar durch eine Anschauung, oder mittelbar durch „Schlüsse". Da aber die Frage nach der Wahrheit dieselbe ist mit der nach der Anschauung, so ist hiemit nur gesagt, dafs es unmittelbare und durch Schlufs vermittelte Wahrheit gebe. Zudem mufs unsre Bemerkung hier wiederholt werden, dafs auch die Allgemeingültigkeit der Gesetze des Schliefsens auf höherer,
257 umfassenderer Anschauung beruhe. Und wenn der Verfasser sogleich hinzusetzt: „der allgemeine Begriff von Wahrheit erhält „also seine genaueren Bestimmungen durch die verschiedenen „Arten von Anschauungen", so ist damit nur behauptet: der Begriff der Wahrheit ist genauerer Bestimmungen fähig; welche Behauptung selbst aber wegen der Zweideutigkeit des Wortes „genauer" eine unbestimmte ist, indem man nicht weifs, ob der ganze Begriff als ganzer soll weiterbestimmt, oder ob er in verschiedene Artbegriffe durch gegenheitliche Weiterbestimmung seines allgemeinen Inhaltes soll eingetheilt werden.

Zunächst bemerkt der Verfasser (S. 119) über „die Wahr„heit der Vorstellungen, die wir von einer sinnlich erkennbaren „Aufsenwelt haben", dafs selbige „aus der unmittelbaren Zusam„menwirkung der Vernunft mit der organisch-sinnlichen Anschau„ung entspringe." Wir bemerken, dafs diese Unmittelbarkeit

unerwiesen bloſs behauptet wird, und nach unserer Ueberzeugung nicht stattſindet, weil *jede* Zusammenwirkung das gemeinsame Höhere als Vermittelndes bedarf. Weiter sagt der Verfasser richtig: „Aus der Vernunft, nicht aus der sinnlichen Anschauung, als solcher, stammt der Begriff von dem Wirklichen, „das mehr als Vorstellung ist, auch in dieser Hinsicht.“ Ferner wird bemerkt: „daſs wir durch die unmittelbare Zusammenwirkung der Vernunft mit der organischen Sinnlichkeit das Wirk„liche auſser uns doch nur den Gesetzen unserer organischen „Natur gemäſs, also nur im Spiegel unseres Organismus erken„nen, also immer nur subjectiv insofern, als die Eigenschaften, „die wir an den Auſsendingen durch die Sinne wahrnehmen, von „der einen Seite zwar in der Natur dieser Dinge, von der an„dern aber in dem abgesonderten Organismus unserer individuel„len Natur gegründet sind. Die objective Wahrheit der sinnli„chen Vorstellungen flieſst also mit der Natur unseres Organis„mus zusammen.“ Von den vielen Bemerkungen, die durch diese Sätze hervorgerufen werden, nur einige. Zuförderst ist hierbei die Hauptschwierigkeit, ohne deren Lösung der Begriff der sinnlichen Wahrheit problematisch bleibt: wie wir „von der „Natur der äuſseren Dinge“ selbst Erkenntniſs erhalten, und selbige der sinnlich wahrgenommenen Erscheinung derselben entgegensetzen, und damit vergleichen und vereinen können, — kaum mit Worten berührt. Dann ist zwar wahr, daſs wir die aüſseren Gegenstände durchgängig dem Organismus des Leibes gemäſs, und zwar nur mittelst der durch die aüſseren Gegenstände in einem Theile des Nerfensystems mitbewirkten Zustände desselben, erkennen, aber nicht wahr, daſs wir sie *nur* so, nur insoweit, und nur nach den Gesetzen unseres leiblichen Organismus erkennen. Denn wir erkennen sie zugleich nach der Wesenheit und dem Gesetze der Phantasie, durch welche wir die in den einselnen aüſseren Sinngliedern zerstreuten Wahrnehmungen erst in eine Gesammtanschauung, oder in ein Gesammtgebild, zusammenbilden; und höher noch zugleich nach der Wesenheit und dem Gesetze des Verstandes und der Vernunft. Endlich ist der Ausdruck: „der abgesonderte Organismus unserer individuel„len Natur“ vieldeutig und unpassend, wenn damit der Leib gemeint ist, wie es scheint. Denn auch als Geist sind wir eine individuelle Natur, und zwar auch ein Organismus; und dann ist der Leib nicht ein abgesondertes, sondern bloſs ein besonderes, eigenthümlich belebtes, untergeordnet selbständiges, sowohl dem Geiste als der Natur allseitig innig verbundenes Gebilde. — „Wie vielen Antheil z. B. die Natur unseres Auges an der Wahr„nehmung der Farben hat, die wir zu den wirklichen Eigen- 258

„schaften der sichtbaren Dinge zählen, und in wieweit diese Ei-„genschaften in der Natur dieser Dinge aufserhalb unsers Orga-„nismus gegründet sind, können wir nicht erforschen.“ Es ist aber für diesen Machtspruch kein Grund angeführt; wir dagegen sind überzeugt, dafs dieses erforscht werden kann und soll. „Problematisch wird die objective Wahrheit der sinnlichen Vor-„stellungen auch dadurch, dafs eine Veränderung im Innern des „Organismus auch die organische Wahrnehmung ändert. Der „Gelbsüchtige bildet sich nicht ein die Dinge gelb zu sehen, die „uns weifs erscheinen; — er sieht sie wirklich gelb.“ Dagegen kann gezeigt werden *), dafs weder er, noch sonst Jemand überhaupt nicht die Dinge selbst sieht, also auch weder gelb noch anders gefärbt, sondern dafs er nur einen Theil seines Augennerfen gefärbt sieht. Nachdem noch die durch die Gewalt der Einbildungskraft veranlafsten Taüschungen erwähnt worden, sagt der Verfasser: „aus allen diesen psychologischen Thatsachen folgt „aber nur, dafs die Sinne zweideutige Zeugen der objectiven „Wahrheit sind.“ Vielmehr zeigt aber genauere Forschung, dafs die Sinne durchaus nur wahrhafte, zuverlässige Zeugen des Naturlebens sind, und zwar zunächst Zeugen des Zustandes der Sinnorgane selbst, welcher einsig wahrgenommen wird, dadurch aber auch vermittelt Zeugen des Zustandes der sinnlichen Gegenstände aufser den Sinnen-Nerfen; und dafs sämmtliche sogenannte Sinnentaüschungen Selbsttaüschungen des Geistes sind, die aus dem Nichtgebrauche oder Misbrauche der Vernunft, des Verstandes und der Phantasie entspringen, und dafs daher alsdann der Geist selbst ein unbesonnener Ausleger des unzweideutigen Zeugnisses der Sinne und ein übereilter Richter ist. Zum Schlufs wird über die sinnliche Wahrheit behauptet: „In Bezie-„hung auf religiöse Wahrheit kommt auf die Zweideutigkeit der „organisch-sinnlichen Erkenntnisse gar nichts an, wenn wir näm-„lich nicht uns einbilden, das Göttliche, als solches, mit Augen „sehen und mit Händen greifen zu können.“ — Diefs ist aber nur theilweis und nur in untergeordneter Beziehung wahr. Die vollendete religiöse Einsicht in die Natur und in ihr Leben zeigt, dafs auch sie gottähnlich, dafs auch in ihr göttliche Wesenheit und göttliche Wahrheit ist, und dann wird es auch als ein wesenlicher, würdiger, für die religiöse Erkenntnifs und Gesinnung einflufsreicher Theil der Naturwissenschaft erkannt, dafs erforscht und gezeigt werde, dafs und in wiefern die göttliche Wesenheit und Wahrheit, die an und in der Natur ist und sich offenbart,

*) Man sehe Grundrifs der historischen Logik, 1803, S. 17 ff., und Abrifs des Systems der Logik, S. 22 — 30, [*Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, S. 32 — 70; *Vorless. üb. d. analyt. Logik*, S. 253 — 351].

auch mittelst der Sinne des Leibes rein und treu verkündiget wird, und erkennbar ist.

Nun handelt der Verfasser von der „psychologischen, logi- 259
„schen und metaphysischen Wahrheit.“ „Auf der höheren An„schauung, in der die Vernunft sich selbst erkennt, ruht der „höhere, die Religionsphilosophie unmittelbar angehende Begriff „der Wahrheit.“ Aber der Begriff der Wahrheit selbst ruht auf keinem untergeordneten, irgend endlichen Wesenlichen, dergleichen auch das endliche Vernunftwesen, sondern er wird gefunden in, mit und durch die Eine Grundwahrheit selbst, das ist die Schauung Gottes, oder die Wesenschauung. „Die gemeine „Betheurung der Wahrheit, mit den Worten: „„„so wahr, als ich „„„lebe“““, drückt nichts anders aus, als eben jene unmittelbare „Ueberzeugung, die jede denkende Subjectivität von ihrer eignen „Wirklichkeit hat, wenn wir urtheilen, dafs wir nicht blofs in „einer Vorstellung existiren.“ Aber die Eine, selbe und ganze Selbstschauung: Ich, enthält nicht zuerst und blofs die Anschauung, dafs ich *lebe*, sondern höher schon das Bewufstseyn, dafs ich *bin*, welches daher schon eine höhere Formel der Betheuerung bildet; aber selbst: *ich bin* sagt nicht den ganzen Inhalt der Grundschauung: Ich, aus, denn Seyn oder Daseyn ist nur die Form der Wesenheit. Die Grundschauung: Ich, hat weder die Form eines Begriffes, noch eines Urtheiles, noch eines Schlusses, und ist hierin der unendlichen Grundschauung: Wesen, ähnlich. Daher erweiset sich, bei tiefer eindringender Betrachtung der endliche Geist als ein Ebenbild Gottes, und die Betheurung: so wahr ich bin, oder: so wahr ich lebe, geht in die über: so wahr Gott ist, oder: so wahr Gott lebt. — Nun bemerkt der Verfasser, „wir nennen auch unsre Vorstellungen in dieser Be„ziehung ganz richtig *wirkliche* Vorstellungen, nämlich als *unsre* „Vorstellungen, als etwas, das unsre Subjectivität unbezweifelbar „in sich selbst trägt.“ — „Aber irrige Vorstellungen werden da„durch, dafs sie wirklich die unsrigen sind, nicht zu wahren Vor„stellungen, sie mögen uns selbst, oder etwas aufser uns betreffen, „denn was wir uns als wirklich vorstellen, wird nicht durch die „Vorstellung zu etwas Wirklichem.“ — — „Genau betrachtet „(S. 124) ist alle Wahrheit psychologisch insofern, als auch „die Vernunft etwas in uns ist, und die Uebereinstimmung „einer Vorstellung mit einem Wirklichen, das mehr als blofse „Vorstellung ist, von dem anschauenden Geiste immer nur in „seiner eignen Subjectivität erkannt wird.“ Keineswegs aber in der Subjectivität, als solcher, wird irgend erkannt, dafs ein Gedanke Wahrheit ist, sondern die Erkenntnifs der Wahrheit ist *an* oder auch *in* dem denkenden Subjecte, aber der Erkenntnifs-

grund der Wahrheit ist von dem Subjecte, als individuellem
Wesen, und von seinem Denken, als *seinem* Denken, ja über-
haupt vom Denken, unabhangig; so daſs vielmehr auf der Ein-
sicht in die Unabhangigkeit des Erkenntniſsgrundes von der end-
lichen Subjectivität als solcher, auf der Einsicht, daſs der Er-
kenntniſsgrund etwas an sich und in sich selbst Wesenliches,
Sachliches, Objectives ist, die Anerkenntniſs aller Wahrheit be-
260 ruht. „Aber", sagt der Verfasser ferner, „die in unsrer Subjec-
„tivität sich selbst erkennende, nicht durch Spiele der Einbil-
„dungskraft geblendete Vernunft ist kein Vermögen der bloſsen
„Subjectivität. Indem sie sich selbst erkennt, bezieht sie sich
„mittelbar durch die Sinne und unmittelbar durch sich selbst
„auf etwas auſser ihr. Sie erkennt sich allerdings als eine *mensch-*
„*liche*, in der menschlichen Natur wirkliche Vernunft, aber zu-
„gleich als ein Vermögen der Erkenntniſs eines Wirklichen, das
„nicht bloſs in ihr selbst ist." Diese Stelle wird sehr verdun-
kelt durch die unnöthige Hypostasirung der Subjectivität, statt
subjectives Wesen; durch die Zweideutigkeit des Wortes: Subjec-
tivität, selbst, indem unbestimmt bleibt, ob darunter das ganze Ich,
nach dessen ganzer Wesenheit und Seynheit verstanden wird, oder
nur das Ich, sofern es ein in der Zeit eigenlebiges, individuelles,
unendlich bestimmtes und concretes Wesen ist; endlich durch die
Unklarheit des Verhältniſswortes: *in*, indem nicht klar ist, nach
welcher Bedeutung gesagt ist: das Wirkliche, das die Vernunft
erkennt, ist nicht bloſs *in* der Vernunft, und wiederum: diese
Vernunft, welche sich als eine menschliche Vernunft erkennt, er-
kennt sich *in* unserer Subjectivität. Hier entstehen die Fragen:
ist die Vernunft, die sich in unsrer Subjectivität, oder mensch-
lichen Natur selbst erkennt, zu unserer eignen Wesenheit gehö-
rig, sind wir selbst diese Vernunft, und ist die Erkenntniſs,
worin oder wonach sich diese Vernunft selbst erkennt, unsere,
d. h. dieser denkenden Subjecte, oder endlichen Geister eigne
Erkenntniſs? oder ist diese Vernunft ein Wesen, oder Eigenschaft
eines Wesens auſser uns, welches also in dieser Erkenntniſs,
worin sich die Vernunft in der menschlichen Natur selbst er-
kennt, eben selbst sich, nicht wir uns, erkennt? — Ist ersteres,
so ist weder abzusehen, wie sie, als zu uns gehörig, dazu komme,
mittelbar durch die Sinne auf etwas für uns aüſseres Wesenli-
ches, oder wie der Verfasser sagt, Wirkliches hinzuweisen, noch
wie sie dieſs *unmittelbar durch sich selbst* vermöge; denn ein We-
sen als solches, ist eben nur dieses Eigenwesenliche was es ist,
wenn es nicht *durch ein Höheres* mit einem ihm aüſseren Wesen-
lichen in Verbindung ist und erhalten wird. Und bei dieser An-
nahme, welche die des Verfassers zu seyn scheint, ist es mithin

durchaus unbegreiflich, wie der sich in der menschlichen Natur selbst erkennenden Vernunft *unmittelbar durch sich selbst* der Gedanke des Geringsten ihr Aüſseren, geschweige des Absoluten, das ist, Gottes, beikommen könne. Sollte dieſs möglich seyn, sollte sie *unmittelbar* durch sich selbst „ein Vermögen der Er„kenntniſs eines Wirklichen, das nicht bloſs in ihr“ als endlicher Vernunft „ist“, seyn, so müſste sie Gott selbst seyn. Soll aber die Vernunft, die sich in unserer „Subjectivität selbst erkennt“, 261
auſser unserer Subjectivität, das ist auſser unserer Wesenheit, als dieser endlichen Subjecte seyn, so fragt sich, welches Wesen, oder welches Wesens Wesenheit sie seye, und ob damit Gott selbst gemeint seye. Daſs aber Gott als das unendliche Vernunftwesen sich in uns nicht selbst erkennt, hat der Verfasser im Vorigen (249) ausdrucklich behauptet. — Was nun die endlichen Vernunftwesen betrifft, so sind sie allerdings, oder haben das Vernunftvermögen, Wesenliches auſser sich, und zwar über, neben und unter sich zu erkennen, aber nur unter der Voraussetzung und Bedingniſs, daſs das Aüſsere ihnen erscheint, daſs es ihnen sich selbst offenbart, oder von einem Dritten geoffenbart wird. Nicht also dadurch, daſs das endliche Vernunftwesen sich selbst erkennt, erkennt es andere Wesen und Wesenheiten auſser sich, das ist andre endliche Vernunftwesen, Natur, und Gott; sondern mittelst der eigenen Selbsterkenntniſs der eignen Wesenheit, als einer untergeordneten endlichen Mitbedingniſs ist das endliche Vernunftwesen bloſs fähig, Aüſseres zu erkennen, welches und sofern es ihm mitgetheilt oder zu erkennen gegeben wird. Wer zur reinen und ganzen Erkenntniſs und Anerkenntniſs Gottes, und des Verhältnisses Gottes zu allen endlichen Wesen in Ihm, gelangt ist, der kann dann, bei gehörig weiter Entfaltung der Wissenschaft erkennen, daſs das endliche Vernunftwesen nur durch Gottes Verursachung mit Gott selbst, dem Einen unendlichen unbedingten Wesen, und mit anderen, endlichen bedingten Wesen auſser ihm dem erkennenden endlichen Vernunftwesen, in Vereinheit der Wesenheit, und insbesondre in derjenigen bestimmten Vereinheit der Wesenheit steht, bleibt und erhalten wird, welche das Verhältniſs des Erkennens ist. Dann wird auch erkannt, wie eben auch Dieſs, daſs das endliche Vernunftwesen sich in der Annahme anderer endlicher Vernunftwesen, der Natur, und Gottes, *auſser*, und sofern es mit den endlichen Wesen und mit Gott, als ihm Aüſseren vereint ist, auch *in* ihm selbst, nicht selbst taüscht, — ebenfalls nur in der einsig unmittelbaren, und durch keine andre Erkenntniſs vermittelten Erkenntniſs und Anerkenntniſs des Absoluten, das ist, Gottes eingesehen werden kann; welche unbe-

dingte Erkenntniſs Gottes zwar von dem endlichen Vernunftwesen gefaſst wird, also insofern *sein* Gedanke ist, aber nicht durch die endliche Vernunft als zureichenden oder auch nur als erstwesenlichen Grund gefaſst wird, sondern nur durch sie als durch eine endliche untere mitwirkende Kraft; und zwar in der genannten Hinsicht nicht überhaupt durch sie, noch vielweniger aber dadurch, daſs sie sich selbst erkennt, als welche Selbsterkenntniſs wieder nur eine noch tiefer untergeordnete Mitbedingniſs ist, daſs das endliche Vernunftwesen als untergeordnete Kraft dazu mitwirke, daſs es Gott, der Sich ihm offenbart, erkenne und anerkenne. Die Erkenntniſs des Absoluten, das ist, Gottes ist mithin zwar, den Erkenntniſsgrund betreffend, der zugleich der Grund der Gewiſsheit ist, auch sofern das endliche Vernunftwesen sie hat, durchaus unbedingt und unmittelbar, daſs aber das endliche Vernunftwesen die Erkenntniſs Gottes empfängt und erhält, ist durch Gott selbst
262 verursacht, und weder aus dem endlichen Vernunftwesen überhaupt noch insbesondere aus dessen Selbsterkenntniſs zu erklären, noch ist es selbst der Erkenntniſsgrund und der Grund der Gewiſsheit der Gotterkenntniſs, die ihm durch Gottes Verursachung zu Theil wird, und die es in endlicher untergeordneter Mitwirkung des eignen Erkenntniſsvermögens und der eignen Erkenntniſskraft, in sich aufnimmt, und gottinnig, und mit Dank und Preis Gottes in sich, soviel an ihm ist, rein, lebendig, und in Kraft, erhält.

Die Behauptungen, die wir so eben kritisch betrachtet haben, sind für des Verfassers „reinen Theismus" grundwichtig, so daſs dieser, nicht zwar in allen seinen Behauptungen, sachlich betrachtet, wohl aber sofern er auf Wissenschaftlichkeit, und auf wissenschaftliche Haltbarkeit Anspruch macht, mit diesen Behauptungen steht und fällt. Und ob wir gleich weiter unten, wo der Verfasser diese Behauptungen ausführlicher vorträgt, auch unsere entgegenstehenden Behauptungen mit ihrer Befugniſs ausführlicher darstellen werden; so war es doch nothwendig, selbiges schon hier in Kürze zu thun, da der Verfasser seine hier gemachten Behauptungen (im Inhaltsverzeichnisse) sogar eine „*Deduction* *) „des Begriffes von Wahrheit überhaupt" nennt, und sogar auf selbige als auf etwas hier Nachgewiesenes, im Folgenden sich bezieht, welches wir mithin nicht kritisch unbeleuchtet lassen durften.

Hierauf giebt der Verfasser „einige Andeutungen über das „Verhältniſs der *psychologischen* Wahrheit zur *logischen* und ma-„thematischen." „Da die Vernunft sich selbst nur in der Einheit

*) Gemäſs der *Wissenschaftlehre* und der *Methodik* heiſst *Deduction* Ableitung aus einem Höherwesenlichen infolge der Idee des Letzteren. Der Verfasser nimmt aber dieſs Wort mehr in *Kant's* Sinne. (Siehe Kritik d. r. V. S. 37—73.)

„des Bewuſstseyns erkennt, und da eben diese Einheit des Be-
„wuſstseyns, wie wir oben gesehen haben, der Mittelpunkt aller
„Erkenntniſs durch Schlüsse ist, so wird durch Schlüsse alles,
„was wahr in unsern Vorstellungen ist, der Vernunft mittelbar
„gegenwärtig, und die Wahrheit aller Vorstellungen muſs *geprüft*
„werden durch Schlüsse insofern, als wir das Wahre mittelbar
„in der Uebereinstimmung des Einen mit dem Andern erkennen.“
Es ist aber ebenfalls weiter oben von uns gezeigt worden, daſs
es keinen Mittelpunkt der Schlüsse, sondern einen unbedingten,
von unserem Bewuſstseyn ganz unabhangigen, Anfang der Schlüsse
giebt, worin und worunter vielmehr auch alle besonderen Schlüsse
enthalten sind. Auch ist es nicht wahr, daſs die Wahrheit *aller*
Vorstellungen in irgend einer Hinsicht durch Schlüsse geprüft
werden kann. Denn der Grundgedanke: das Absolute, oder:
Gott, kann und braucht in keiner Hinsicht und auf keine Weise
durch Schlüsse geprüft zu werden, auch wird die Wahrheit die-
ses Gedankens nicht in der Uebereinstimmung des Einen mit dem
Andern erkannt; sondern dieser Gedanke enthält erst auch die
Wesenheit und die Möglichkeit aller Schlüsse, und ist auch der 263
Grund, woran und wodurch jede Uebereinstimmung des Einen
mit dem Andern ist und erkannt wird.

„Ist aber diese Uebereinstimmung bloſs logisch, d. h. be-
„trifft sie nur den folgerechten Zusammenhang verwandter Be-
„griffe, die auch irrig seyn können, so tritt die Wahrheit als
„*rein logische Wahrheit* hervor, die in der Uebereinstimmung der
„Urtheile mit den wirklichen“, das ist: wesenlichen, „Bedingungen
„der Möglichkeit eines folgerechten Zusammenhangs der Begriffe
„besteht.“ Zuförderst bemerken wir, daſs das Logische nicht bloſs
den folgerechten Zusammenhang der selbständigen Glieder des
Gedankens, geschweige bloſs den der Begriffe angeht, sondern
daſs es vielmehr alles Wesenliche befaſst, welches dem Erkennen
und Denken, als solchem, zukommt; und daſs insonderheit auch
individuelle Vorstellungen im Zusammenhange erkannt werden.
Unter logischer Wahrheit wird hier vom Verfasser die reine Form
der Wahrheit als Erkenntniſs so gedacht, als könnte sie auch an
einem irrigen, wesenlosen Inhalte seyn und bestehen. Der Ver-
fasser bemerkt aber nicht, daſs dann die Form nicht die des In-
haltes selbst ist, der ja der Voraussetzung nach irrig, das ist
keiner, ist, sondern nur eine von auſsen angelegte, und bloſs
vermeintlich angeheftete oder angeknüpfte Form; eigentlich nur
ein allgemeines Schema oder Begriffbild der Form der Wahrheit,
welches mithin in dieser Scheinvereinigung mit einem irrigen In-
halte weder Wesenheit noch Wahrheit hat, sondern seine Wahr-
heit abgesehen von diesem, wie von jedem falschen Inhalte,

worauf sie misangewendet ist, an und für sich als die Form des wahren Inhaltes, und zwar untrennbar an diesem wahren Inhalte hat und behauptet. Denn keine Form ist in dem Sinne an und für sich, dafs sie ein Wesenliches wäre ohne ihren Gehalt und getrennt von selbigem. Zwar kann in willkührlicher Reflexion, indem die Form gedacht wird, von dem Gehalte, an dem sie als dessen Form ist, abgesehen, aber die Form kann nicht einmal in Gedanken von ihrem Gehalte losgetrennt werden, man kann die Form als für sich allein bestehend durchaus nicht denken. Daher denn auch von einem irrigen Inhalt, und von dem Scheinverhältniss eines Schlusses, welches daran irrig vorgespiegelt wird, in keiner Hinsicht gesagt werden kann, dafs daran logische Wahrheit seye. Der irrige Inhalt hätte logische formale Wahrheit nur dann, und nur insofern, wenn und als er die wesenhafte Form des Erkennens an und in sich selbst hätte, als welches ohne die sachliche Wesenheit und Wahrheit des Gehaltes nicht möglich ist. Daher wird auch der besonnene Logiker nicht sagen, ein Schlufs, in dessen Vorausgesetztem ein Irrthum ist, *seye* der Form nach *wahr*; sondern blofs: es seye die ihm angelegte Form für sich richtig, sofern sie als an dem Einen Gehalte aller Wahrheit gedacht werde, nicht aber als wäre sie die Form dieses wesenheitlosen und wahrheitlosen Inhaltes. Falls man auch, fehlbeschränkter Weise, das Logische blofs in die Form, und noch enger, wie vom Verfasser zu geschehen scheint, blofs in
264 die Form der Verhältnisse der Urtheile im Schlusse, setzen wollte, so kann doch nimmer die logische Wahrheit am Irrthume seyn; denn ein irriger Inhalt kann nie die Form der Wahrheit haben, sondern man kann diefs nur, sich selbst taüschend, wähnen. — Die Form des Erkennens und des Denkens ist selbst nur wesenhaft und wahr als die Form ihres Inhaltes, das ist des wahren Erkennens, oder: des erkannten Wesenlichen, sofern es erkannt ist; aber dieser Inhalt ist Einer: Wesen, oder: Gott. — Gott ist die Wahrheit, Gott ist Sich die Wahrheit, weifs Sich selbst als die Wahrheit; und auch das endliche Vernunftwesen weifs nur dann Wahrheit ganz und echt, wenn es Gott als die Wahrheit weifs. Und sowie Gott als das Eine Wesen an Sich, in Sich und unter Sich, und durch Sich alle Wesenheiten und alle Wesen weset und ist, und enthält, so ist auch Gott, als die Eine Wahrheit an Sich, in Sich und unter Sich, und durch Sich alle Wahrheiten, alles Wahre. Und sowie daher Gott, als das Eine Wesen, in der Einen Form der Wesenheit, alle Wesenheiten und Wesen weset und ist, also ist auch Gott als die Eine Wahrheit in der Einen Form der Wahrheit alle Wahrheiten, alles Wahre. Und es ist in der Grundschauung gleichgeltend, ob ge-

sagt wird: *Wesen*, oder: *Wesenheit*, weil *Wesen* und *Wesenheit*,
in Ansehung des Einen unbedingten unendlichen Wesens, das ist
Gottes, Dasselbe sind, indem *Gott* seine Wesenheit, das ist die
Gottheit ist. Daher ist auch das Eine Gesetz des Denkens und
Erkennens das Eine Gesetz der Wesenheit und Seynheit Gottes,
als des Einen Inhaltes alles Erkennens und Denkens, als das Eine
Gesetz der Einen Wahrheit; und der Gliedbau der besonderen
in dem Einen Gesetze enthaltenen Gesetze des Erkennens und
Denkens entspricht Glied für Glied den besonderen, in dem Ei-
nen Gesetze der Wesenheit und Seynheit enthaltenen Gesetzen.
Daher ist das Erkennen und Denken sachlich, sachgemäſs, sach-
begründet, — *objectiv*, und nur untergeordneter Weise auch in-
geistig oder *subjectiv*; und die Logik als die Wissenschaft des
Erkennens und Denkens ganz und durchaus sachlich, sachbegrün-
det, — *objectiv*, und nur an einem untergeordneten Theile ingei-
stig, oder *subjectiv*; auch gehet sie keinesweges bloſs die Form
des Erkennens, sondern die ganze Wesenheit des Erkennens und
Denkens an, und bloſs untergeordneter Weise auch die Form
desselben. Eine *reine* für sich allein, oder gar am Irrthume, als
solchem, bestehende logische Wahrheit ist daher unmöglich, —
ein grundirriger Gedanke, nicht einmal ein Hirngespinnst. Aller-
dings beruht und besteht die Wahrheit der logischen Form zu-
gleich in der Wesenheit des Erkannten und in der Wesenheit des
erkennenden Wesens; aber diese letztere ist auch sachlich, ewig
— gegenstandlich, von der subjectiven individuellen Persönlich-
keit, als *dieser*, unabhangig, mithin, an sich, gleichfalls ein
Sachliches, *Objectives*. Zwar kann an einem jeden Schlusse die
Form des Zusammenhanges von dem Inhalte seiner Glieder und
Urtheile unterschieden, und davon abgesehen betrachtet, nicht
aber davon auch nur in Gedanken abgeschieden oder losgetrennt
werden; und wenn gezeigt wird, daſs in dem Vorausgesetzten 265
des Schlusses ein Unwahres, so ist auch gezeigt, daſs daran auch
die Form der Wahrheit nicht stattfand, nicht angemessen war,
weil etwas stattfand, woran nicht sie, sondern nur eine unwahre,
falsche Form seyn kann; es erhellet dann, daſs die logische Form
hier bloſs als ein reines Schema der transcendentalen Einbildungs-
kraft von auſsen einem Ungehalte angeheftet war, der und so
lange er taüschend als ein wahrer Gehalt erschien. Jene einem
taüschenden Ungehalte angeheftete logische Form hat freilich, für
sich betrachtet, ihre eigne Wahrheit, nicht aber in diesem oder
irgend einem Ungehalte, noch an und in sich selbst, sondern an
und in ihrem Gehalte, das ist an und in Wesen und Wesenheit,
das ist an und in Gott und Gottheit, selbst, als der Einen Wahr-
heit. Der Wahn, daſs es eine besondere, bloſs formale, logische

Wahrheit gebe, und daſs deſshalb etwas denkbar seye, was doch an sich wesenheitlos, also unwahr wäre, kommt daher, daſs der ewige Ursprung der Form, als unabtrennbarer Form an und in dem logischen Inhalte, nicht erkannt wird, und daſs man den metaphysischen Satz, daſs jede Form nur an ihrem Inhalte (ihrer Materie) seye, in Ansehung der Form des Erkennens und Denkens nicht als gültig betrachtet.

„Diese Bedingungen", setzt der Verfasser gleich nach den zuletzt angeführten Worten hinzu, „werden aber als wirkliche „in unsrer denkenden Subjectivität gegründete Gesetze durch in„nere Anschauung erkannt." — Vielmehr sind die Gesetze des Erkennens und des Denkens, oder richtiger das Eine Gesetz des Erkennens und Denkens und der darin enthaltne Gliedbau besonderer Gesetze *sachlich* oder *objectiv* von dem denkenden Subject als solchem überhaupt, geschweige denn von dem *endlichen* denkenden Subjecte als solchem, gänzlich unabhangig, sie sind vor aller Subjectivität in Wesen und Wesenheit selbst sachlich begründet, und bestehen als *ewige* Wahrheiten. Dieſs läſst sich sogar an jedem untergeordneten Gesetze des Erkennens nachweisen, z. B. an dem Gesetze des Begriffs, des Urtheiles, des Schlusses, welche insgesammt von allen zeitlichen Bestimmnissen, von allem Werden der Erkenntniſs durch zeitliches unendliches oder endliches Denken *), unabhangig sind, bestehn und gelten, und eben so an Gottes unendlichem Erkennen ohne Zeit, auf ewige, alle Zeit umfassende Weise, als an dem endlichen Erkennen endlicher Geister, sofern sie Wahrheit erkennen, sind und bestehen. In unsrer „denkenden Subjectivität", sind diese Gesetze in keiner Hinsicht gegründet, wohl aber finden sie sich an selbiger ebenfalls ausgedrückt, und in eigner aber auch eigenbegrenzter Weise dargestellt, weil auch unsre endliche Subjectivität ein endliches Gleichniſsbild Gottes als des Einen unendli-
266 chen Selbstwesens oder Subjectes ist.

Freilich nach solchen Voraussetzungen, als die sind, welche wir so eben widerlegt haben, muſs der Verfasser die Idee einer sachlichen, objectiven, philosophischen Logik, welche von mir seit dem Jahr 1802 aufgestellt, gelehrt, und ausgebildet **), von

*) Das unendliche Denken in der unendlichen Zeit ist Gottes, das endliche endlicher Geister.

**) Das erste öffentliche Zeugniſs dieser meiner Bestrebung ist mein *Grundriſs* der historischen Logik, der im J. 1803 im Druck erschien. Darin finden sich folgende entscheidende Behauptungen. — „„Das Gesetz des Denkens „„und dessen Organismus richtet sich nach dem Gesetze und dem Organismus „„des Gedachten"", S. 4. Der Unterschied der historischen (oder subjectiven) und der philosophischen Logik ist §. 11 — 13 erklärt (vergl. S. 180 f.). Von

Hegel aber auf urgeistige Weise in einem tiefgedachten Werke bereits druckschriftlich ausgeführt worden ist, gänzlich verkennen, so dafs er sagen kann: „Will aber der Verstand aus der „logischen Einheit des Erkennens eine Erkenntnifs des Absoluten „hervorlocken, so entspringt das Hirngespinnst einer sich selbst „so nennenden *objectiven Logik*, die aus der logischen Einheit im „Mannigfaltigen willkührlich ein metaphysisches Eins macht, und „im Grunde mit der aus der Mode gekommenen scholastischen „Metaphysik auf einer und derselben Selbsttäuschung ruht." Der Ursprung der objectiven Logik ist hier ganz irrig angegeben, und der Weg, welchen sie nimmt ist der geradhin umgekehrte, wie schon der von mir neulich gegebne *Abrifs* zeigen kann. Auch ist nicht wahr, dafs die objective Logik auf die vom Verfasser vermeinte Weise ein metaphysisches Eins mache; vielmehr ist wahr: dafs sie die logische Einheit, das ist, die Einheit des Erkennens und der Erkenntnifs, als eine Grundwesenheit des sich selbst erkennenden unbedingten Einen Wesens, mithin als ein an der sachlichen Einheit selbst Wesenliches erkennet und darstellt. Dafs die scholastische Metaphysik aus der Mode gekommen, kann von ihr selbst nicht gesagt werden, welche in Denen,

S. 177 an werden die Grundoperationen des Denkens auf objectiver Grundlage entwickelt. „„Hier sehen wir auch bestimmt ein, was die Forderung „„heifse, die von jeher an die Logik gemacht worden ist, dafs sie blofs „„formal, blofs Wissenschaft der Form, des Gesetzes des Denkens seyn, und „„indem sie von allem Gehalte absehe, doch in der Anwendung auf allen „„möglichen Gehalt des Denkens, auf alles Denkbare, passen solle. Allein „„sowie überhaupt die Form, die Accidenz, nur an ihrer Substanz, an „„an ihrem Gehalte zu erkennen ist, und anders gar nicht erkannt werden „„kann, so ist's auch mit dem Denkgesetze, es ist nicht ohne am Ge- „„halte des Denkens anzuschauen, und ist auch zugleich das Gesetz des „„Seyns"" (S. 180). Folgendes aber wird als Resultat aller Reflexionen der historischen Logik dort (S. 339) aufgestellt. „„Die organische unver- „„mittelte Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und „„Besonderen in der unendlichen Harmonie der unendlichen Welt, ist „„höchstes Princip alles Seyns und höchstes Princip und Gesetz alles Er- „„kennens. Die unendliche Forderung des Denkens ist: die Anschauung „„des Unendlichen und Absoluten mit der sinnlichen Anschauung des un- „„endlich Individuellen zu vereinigen, durch Begriff, Urtheil und Schlufs, „„— im Endlichen das Unendliche, im Besondern das Allgemeine anzu- „„schauen, und so das Wissen aus diesen seinen beiden unendlichen und „„organischen Factoren beständig zu construiren und zu verklären. Daher „„kein Denken und Wissen ohne unendliche und sinnliche Anschauung. „„Es ist also Ein Gesetz des Seyns und des Denkens, und eben dadurch „„erscheint das Denken selbst, in seiner unendlichen Zeitreihe als ein „„Seyn; — alle Functionen des Denkens leben in Kraft der Einheit dieses „„Gesetzes in jedem Denken, und sind nichts anderes, als dessen lebendige „„Einheit."" Sodann wird die Aufgabe der philosophischen, synthetischen Logik (S. 340) bestimmt ausgesprochen.

welche sie bildeten, Sache des tiefsten Ernstes und der ange-
267 strengtesten Arbeit war. Vielmehr, da der scholastische Geist
erloschen, und man dann anfing die scholastische Philosophie
als Mode- oder vielmehr als Gewohnheitſache zu behandeln, war
sie selbst es nicht mehr, was man umfaſste, sondern ihr Schat-
ten. Alles Gute und Tüchtige entartet sofort und geht bald un-
ter, sobald es aus Mode oder Gewohnheit fortbestehn soll. Wir
können des Verfassers Aüſserungen hierüber nicht anders an-
sehen, als einen vergeblichen Versuch, eine tiefsinnige gehalt-
volle Forschung auf eine leichtsinnige, modische Weise herabzu-
setzen; sowie der Verfasser sich von der andern Seite bemüht
den Beifall, welchen ausgezeichnete Denker und deren Wissen-
schaftwerke bei den Zeitgenossen sich erwerben, als eine be-
liebige Mode, und deren Lehren als Gaukelspiele, Hirngespinnste,
u. d. m. darzustellen und zu benennen.

Nach diesem Ausfall wider die *objective Logik*, wird nun
ebenso die *mathematische Philosophie*, womit nur *J. J. Wagner's*
geistvolles Werk gemeint seyn kann, ebenso, ohne Grund, als
ein „Hirngespinnst" verworfen, indem sie „das mathematische
„Eins mit dem Absoluten zusammenschmelze." Es streitet aber
wider die Objectivität der Mathesis, wenn (S. 126) gesagt wird:
„Mathematische Wahrheit ist Uebereinstimmung der Urtheile mit
„den durch innere Anschauung erkannten Merkmalen eines *Quan-*
„*tums* oder einer *Gröſse*. Daſs der allgemeine Begriff von einer
„Gröſse auf einer intuitiven Vorstellung ruht, die sich im Be-
„wuſstseyn nachweisen, aber aus keiner andern Vorstellung ab-
„leiten läſst, haben auch die Mathematiker — längst anerkannt.
„Das Wirkliche, das dieser intuitiven Vorstellung im ungestörten
268 „Bewuſstseyn zum Grunde liegt, ist immer nur etwas *in uns*.
„Es gehört der sich selbst anschauenden Vernunft allerdings un-
„mittelbar an, aber nicht als ein Wirkliches, weder im physi-
„schen noch im metaphysischen Sinne. Objectiv sind daher die
„mathematischen Wahrheiten, wie die logischen, immer nur in-
„sofern, als sie, vom Wechsel der Meinungen unabhängig nach
„den unveränderlichen Gesetzen der in unserer Subjectivität sich
„selbst anschauenden Vernunft auf alle physische und metaphy-
„sische, durch die Sinne oder durch die reine Vernunftidee des
„Absoluten erkannte Wirklichkeit sich beziehen." Es wäre zweck-
los, sich hier in eine ausführliche Kritik dieser bloſs rhapsodisch
hingestellten Behauptungen einzulassen, vielmehr mögen nur un-
sere selbigen widersprechende Behauptungen hier stehen, in An-
sehung deren wir den philosophischen und mathematischen Leser
auf unsre philosophischen und mathematischen Schriften hinwei-

sen. Der Gegenstand der Mathesis ist: *Ganzheit*, als Moment der *Einheit*, die dann auch Theilheit und Theilganzheit und mit Grenzheit gedacht ebenfalls *Grofsheit* in sich ist und enthält. Die *Ganzheit* aber, als Moment der *Einheit* ist an sich eine Grundwesenheit Gottes, als des Einen Wesens, und untergeordneter Weise ebendefshalb auch Grundwesenheit aller endlichen Wesen und Wesenheiten, welche Gott an, in und unter, und durch Sich ist, mithin auch des endlichen Vernunftwesens in jeder Hinsicht. Der oberste Theil der Mathesis ist mithin ein innerer Theil des obersten Theiles der Einen Wissenschaft, welcher bisher mit dem Namen: Metaphysik, ahnend bezeichnet worden ist. Die Grundwesenheit oder Kategorie: *Ganzheit*, läfst sich zwar aus keiner andern Grundwesenheit ableiten, weil alle Grundwesenheiten des Einen absoluten Wesens selbst absolut sind, wohl aber kann und soll auch sie eben als Grundwesenheit des Einen
Wesens erkannt werden. Das Wesenliche also, was der Schauung: 269
Ganzheit, und dem ganzen wissenschaftlichen Gliedbau dieser Schauung, d. i. der Mathesis zum Grunde ist, ist ursprünglich *Wesen*, oder *Gott* selbst, und dann alles und jedes Wesenliche an und in Gott. Die Mathesis ist mithin, wie die Logik, ganz und durchaus sachlich, objectiv, und von der endlichen Subjectivität des endlichen Geistes überhaupt und von ihm als erkennendem Subjecte insbesondre, unabhangig, und wird eben defshalb auch auf den endlichen Geist selbst in jeder Hinsicht sachgültig angewandt, weil auch der endliche Geist ein inneres Wesenliche in Gott, mithin auch Gotte hinsichts der Einheit als Ganzheit ähnlich ist. Daher gehört das Wesenliche, welches der Grund und der Inhalt der Mathesis ist, dem endlichen Subjecte allerdings ebenfalls, aber nur an seinem endlichen Theile, und nach der eigenthümlichen Begrenztheit und Beschränktheit seiner Wesenheit an, aber an sich, selbst als Eines und als Ganzes, gehört es allein *Wesen*, das ist: *Gotte*, als eine Grundwesenheit der Gottheit an; und ist mithin nur theilweis, und nur bedingter, endlicher, beschränkter Weise „etwas *in* uns“ und *an* uns; und ebendefshalb, weil es eine Grundwesenheit Gottes ist, umfafst es auch alles Wesenliche sowohl „im physischen als im „metaphysischen Sinne.“ Das ursprüngliche mathematische Eins und das ursprüngliche mathematische Ganze ist Gott, — das Absolute; Grofsheit aber als die Eigenschaft eines Wesenlichen innerhalb bestimmter Grenze ganz zu seyn, kann eigentlich von Gott nicht ausgesagt werden, sondern nur, wenn unter dem Grofsen das Ganze verstanden wird, und sofern Gott auch alles endliche Wesenliche, wie grofs oder wie klein es auch ist, in Sich, unter Sich und durch Sich ist, und als lebende heilige Vorsehung weifs,

bestimmt und regiert *). Hiernach ist auch zu würdigen, was der Verfasser in religiöser Hinsicht, gleich nach den zuletzt angeführten Worten hinzusetzt. „Auch im religiösen Sinne tritt „diese Beziehung hervor, wenn wir mit Gellert ausrufen: „„„Wie „„„*grofs* ist des Allmächtigen Güte"" **), obgleich der allgemeine „Begriff von einer Gröfse in dieser Anwendung nur intensiv, „nicht extensiv, und immer nur anthropomorphisch zu verstehen „ist, weil die Idee des Absoluten in ihrer Reinheit alles Mehr „und Weniger ausschliefst. ***) Was die arithmetische Gröfse „von der geometrischen unterscheidet, geht die Religionsphilo-„sophie nichts an. Zahlbegriffe werden uns indessen auch bei „religiösen Betrachtungen unentbehrlich, wenn wir von Einem „Gotte reden, dem wir in der Sprache der Theologie mehrere
270 „Eigenschaften beilegen. Das theologische Aufzählen der Eigen-„schaften Gottes hat wieder nur einen anthropomorphischen Sinn. „Aber wenn wir sagen: „„„Es ist nur Ein Gott"", fafst der Ver-„stand die Idee des Absoluten in ihrer ursprünglichen Reinheit „auf, weil diese Idee alle Mehrheit ausschliefst." — *Grofs* hat eine doppelte Bedeutung, einmal steht es statt des unendlichen Ganzen selbst, wo man dann gewöhnlich bestimmter sagt: das unendlich Grofse; sodann aber bezeichnet es im vorhin erklärten eigentlichen Verstande alles endliche Ganze. ****) Wenn nun erkannt wird, dafs Gott grofs ist im ersten Sinne, wenn ferner eingesehen wird, dafs Gott auch im Endlichen, welches grofs ist im zweiten Sinne, noch unendlich, und zugleich unendlich wirksam ist, schon indem Gott auch im Endlichen seine Wesenheit auf unendliche Weise offenbart, so ist diefs Alles ganz und gar nicht anthropomorphisch zu verstehen, eben defshalb, weil diefs Alles vom Menschen ganz und gar nicht gilt, indem dem Menschen die Grofsheit Gottes auf keine Weise, und in keinerlei Sinne zukommt, da er in allem Betracht endlich-wesenlich ist.

*) Denn sowenig Etwas für Gott zu grofs, sowenig ist auch für Ihn Etwas zu klein, als dafs Gott es nicht wissen, beachten, und zu dem Einen zeitewigen Rathschlufse des göttlich Guten in dem Einen Leben allaugenblicklich beziehen, und auch *darüber* walten sollte. Diefs zeigt die in dem Grundgedanken: Gott, gebildete Wissenschaft, welche mit dem Namen des Absolutismus belegt wird, einstimmig mit den biblischen Schriften.

**) Oder mit *Uz*: „Gott ist unendlich grofs!"

***) Der Verfasser setzt wider seine Erklärung (238) schon hier Gott und das Absolute als Dasselbe. Welches wir nicht tadeln. Warum aber nicht gleich von vorn herein? —

****) Der reine, ganze, selbwesenliche Begriff der *Grofsheit* findet sich, so viel mir bekannt, zuerst in den vorhin erwähnten philosophischen und mathematischen Schriften. (Siehe z. B. *System der Mathem.*, 1803, S. 19 §. 5 u. S. 31 f.)

Der fromme *Gellert*, der versunken in die objective Schauung
der unendlichen Gröſse Gottes, und in deren wirkliche Offenba-
rung im Leben der Natur und der Geister und der Menschheit,
ausrief: „wie groſs ist des Allmächtigen Güte“, würde sich diese
Deutung, als einer bloſs anthropomorphischen Floskel, ernstlich
verbitten. — Allerdings schlieſst der Gedanke des Absoluten, das
ist, wie in dieser Stelle auch der Verfasser mit uns annimmt,
Gottes, in seiner Reinheit alle *aüſsere* Einheit und Mehrheit aus,
aber eben deſshalb schlieſst auch dieser Gedanke alle irgend
hinsichtlich endliche Einheit, und alle Mehrheit, welche nur Ver-
einheit endlicher Einheiten ist, als an und als in sich wesend und
seyend ein; und Einheit und Mehrheit kann an einem auſser Gott
seyenden Wesenlichen nicht seyn, weil ein solches nicht *ist*; —
eine Einsicht, die der Verfasser von sich weist, weil sie nach
ihm Pantheismus ist, der mit dem Atheismus in der Hauptsache
einstimme. *) Wenn wir sagen es ist *nur* Ein Gott; so ist das:
nur, ungehörig, weil es eine Verneinheit in sich ausdruckt, und
es fast klingt, als wenn es ein Mangel, daſs Gott nur Einer, nur
einmal und einsig ist; und es beruht diese Art zu reden auf 271
einer intellectualen optischen Taüschung, die aus dem Nichtun-
terscheiden der endlichen Einheit in und von der unendlichen
Einheit entspringt. — Daſs ferner das „theologische Aufzählen
der Eigenschaften Gottes“ nur einen anthropomorphischen Sinn
habe, und zwar aus dem Grunde weil die göttliche Wesenheit
alle Mehrheit ausschlieſse, ist ebenfalls ein Irrthum, und zwar
ebendeſshalb, weil Gott gedacht wird als das Eine Wesen, auſser
Dem nicht nur kein zweites ihm gleiches, sondern auſser Dem,
als dem unbedingt ganzen Einen, überhaupt nichts Wesenliches,
weder irgend ein Wesen noch irgend eine Wesenheit ist, mithin
die göttlichen Grundwesenheiten an sich, und zwar gänzlich un-
abhangig von der endlichen Wesenheit des Menschen, und da-
von, ob der Mensch es erkenne, — die ursprüngliche vollwesen-
liche Mehrheit *sind*, welche die Eine göttliche Wesenheit an sich
ist und in sich einschlieſst.

Hierauf bemerkt der Verfasser Einiges hinsichts „des Be-
griffes von *moralischer* Wahrheit, der für die Religionsphilosophie
von tiefer Bedeutung seye.“ „Wenn das Gute“, sagt er, „im
„wahrhaft moralischen Sinne mit dem Göttlichen ursprünglich
„einerlei ist, so versteht sich von selbst, daſs die moralischen

*) Es ist aber schon oben gezeigt worden, daſs der endliche Geist entweder den Gedanken des Absoluten hat, und dann auch obige Behauptung einsieht; oder denselben nicht rein und ganz, sondern nur theilweis, und in Ahnung auffaſst; wo es dann leicht geschehen kann, daſs er auch die oben behauptete Einsicht nicht zu Stande bringt.

„Wahrheiten in der sich selbst anschauenden Vernunft auf die-
„selbe Art, wie die religiösen Wahrheiten, gegründet seyn müs-
„sen.“ Da, wie weiter unten vom Verfasser gesagt wird, „das
Gute ein Theil unseres wirklichen Selbst, oder etwas in uns ist“,
und da doch das Gute in uns mit dem Göttlichen ursprünglich
einerlei seyn soll, aber doch nach des Verfassers Lehre die end-
liche menschliche Vernunft nicht in Gott sondern aufser Gott ist,
widrigenfalls nach seiner Meinung Pantheismus gelehrt würde,
so ist schon defswegen mit diesem Einerlei nur Gleichartigkeit
dem Begriffe nach gemeint; mithin folgt schon defshalb, nach
des Verfassers eignen Voraussetzungen, keinesweges, dafs die
moralischen Wahrheiten in der sich selbst schauenden endlichen
Vernunft auf dieselbe Art wie die religiösen Wahrheiten gegrün-
det seyn müfsten. Dabei kommt aber noch besonders zu erwä-
gen, dafs der Begriff des Guten den Grundgedanken der Wesen-
heit Gottes, das ist, der Gottheit, nicht erschöpft. Denn der
Allgemeinbegriff des Guten ist: Wesenliches im Leben, oder dar-
gelebtes Wesenliches. Aber der Wesenbegriff *), oder die Idee
des Guten ist: die in der Zeit verwirklichte Wesenheit Gottes,
oder: die dargelebte Wesenheit Gottes, die in der Zeit verwirk-
lichte Gottheit. Gott also ist auch das Gute; und da Gott selbst
seine Gottheit in der Zeit in heiligem Willen und in unendlicher
Macht und Weisheit darlebt, so ist Gott auch das gute Wesen,
der gute Gott, — die unendliche Güte. Wird demnach mit dem
272 an sich unschicklichen Worte des *Moralischen* auch Gottes heilige
Güte, und Gott als das Eine Gute, ohne irgend auf menschliche
endliche Güte, oder Moralität hinzusehen, bezeichnet, so ist im
höchsten Sinne klar, dafs, wie und warum die religiösen Wahr-
heiten, oder besser: die Eine religiöse Wahrheit, noch Anderes
als das Moralische, enthalte. Denn der ganze Eine Inhalt der
religiösen Wahrheit, die der Mensch erkennt, ist die dem Gegen-
stande und dem Erkenntnifsgrunde nach unbedingte und unver-
mittelte, dem Bewufstwerden nach aber von Gott selbst in dem
endlichen Geiste verursachte Schauung und Erkenntnifs Gottes
nach Gottes ganzer, selber, Einer, ungetheilter Wesenheit, worin
dann auch als eine der göttlichen Grundwesenheiten, Gottes hei-
lige Güte, enthalten ist, — als die Eigenschaft, dafs Gott seine
Wesenheit in der Zeit darlebt. Und dann zweitens könnte die
Anerkenntnifs der eignen „moralischen Natur“ des endlichen Gei-
stes, wenn sie anders ohne die durch das endliche Vernunftwe-
sen nicht verursachte Erkenntnifs und Anerkenntnifs, oder we-
nigstens Ahnung Gottes möglich ist, zur Anerkenntnifs der Mo-

*) Was ich unter dem Wesenbegriffe eines Gegenstandes verstehe, findet sich im Abrifs der Logik (S. 94 §. 118) erklärt.

ralität, sofern selbige als Eigenschaft Gottes, das ist als heilige Güte, gedacht werden soll, nimmermehr verhelfen, weil dazu durchaus erfordert wird, dafs Gott selbst als das Absolute, nach seiner Einen Wesenheit, vor und über jeder seiner unterscheidbaren, besonderen Eigenschaften bereits erkannt und anerkannt seye, und dafs dann die heilige Güte Gottes, ohne alle Hinsicht auf menschliche endliche Moralität, unmittelbar als eine der Grundwesenheiten Gottes in der Wesenschauung selbst gefunden und anerkannt werde. — Alle sogenannte moralische Beweisarten „vom Daseyn Gottes“ erheben sich vom Untergeordneten zum Unbedingten, vom endlich Wesenlichen zum unbedingtganz, das ist unendlich, Wesenlichen; welches aber von dem so Schliefsenden zum Behuf der Bündigkeit seines Schlusses allemal, wenn schon von ihm selbst unbemerkt, vorausgesetzt wird. Aber die Meinung unsers Verfassers, wodurch er sich von *Kant* in dieser Lehre unterscheidet, ist eben diese, dafs der zur Sittlichkeit gediehene Mensch, welcher schon das Absolute als die höchste Vernunft anerkenne, nun weiter durch das Bewufstseyn seiner eignen Sittlichkeit theoretisch befugt werde aufwärts zu schliefsen, dafs jenes schon als absolute Vernunft anerkannte Absolute, auch als ein unendlich moralisches, das ist heiliges, Wesen, dafs ist als „ein *Gott*“ gedacht werden müsse, (690). Aber abgesehen davon, dafs Gott nicht blofs oder erstwesenlich vermöge irgend einer seiner Grundwesenheiten oder Eigenschaften also auch nicht vermöge seiner Heiligkeit allein Gott ist, sondern daran und dadurch, dafs Gott das Eine Wesen, oder die Eine Wesenheit ist, und eben defshalb alle seine Grundwesenheiten an und in Sich begreift: so zeigt sich in Ansehung dieser aufsteigenden Schlufsfolge von der Moralität des endlichen Vernunftwesens zu der heiligen Güte Gottes, dafs sie auf ganz derselben metaphysischen Taüschung beruhe wie die erstgenannte Schlufsfolge auf das Da- 273
seyn Gottes. Denn vom Endlichen jeder Art und Wesenheit gilt nie ein Schlufs auf das Unendliche dieser Art und Wesenheit, sondern lediglich umgekehrt von dem Unendlichen jeder Art und Wesenheit, mittelst der obersten unbedingten Wesenheiten Gottes, erst der Schlufs auf jedes Endliche derselben Art und Wesenheit. Hinsichts des Ausgehens von der Moralität des endlichen Vernunftwesens aber kommt noch der besondere Umstand dazu, dafs selbige nicht nur endlich, sondern auch innerhalb der Endlichkeit nicht rein und unverderbt ist, indem der Mensch des Unsittlichen und moralisch Bösen fähig ist. — Also das Bestreben, die als leer anerkannte Idee des Absoluten, als des Unbedingten und Unendlichen „überhaupt“, die mithin, wenn schon der Verfasser das Gegentheil wörtlich versichert (222, 238, 791)

ein bloſser Allgemeinbegriff ist, durch Hinauftragen menschlicher Wesenheiten in selbige, nach dem gleichfalls leeren Allgemeinbegriffe unendlicher Vollkommenheit, mit einem von unten und auſsen geschöpften Inhalte zu erfüllen, beruht auf einem eben so tiefen Nichterkennen, und Verkennen der göttlichen Wesenheit, als alle jene früheren Versuche, der nach ihrem ganzen Inhalte auf einmal gedachten Idee des Absoluten, durch irgend eine Hinsicht auf die Wesenheit und das wirkliche Daseyn des Menschen, die Anerkenntniſs des Daseyns zu verschaffen. Unser Verfasser macht hier denselben eiteln Versuch, wie *Kant*, nur umgekehrt. Denn *Kant* dagegen erkennt vielmehr die absolute, erfüllte, allen Inhalt, alle Wesenheit umfassende Idee Gottes, welche er zugleich auch als das absolute Ideal der absoluten Vernunft betrachtet, als den obersten in sich klaren, allbefassenden Gedanken an, dem für den endlichen Geist nur noch die Möglichkeit der Anerkennung des Daseyns, oder der Existenz, fehle, welche übrigens sogar den Inhalt dieses Gedankens mit nichts vermehre, da die Existenz kein reelles Prädicat seye.

Der Satz: „daſs die moralischen Wahrheiten in der sich „selbst anschauenden Vernunft auf dieselbe Art, wie die reli„giösen gegründet seyn müssen", ist mithin ungegründet; und es kann nur behauptet werden, daſs ein innerer Theil der religiösen Wahrheit mit der sittlichen oder ethischen Wahrheit in gleicher Stufe stehe, mithin auch hinsichts der Begründung mit selbiger gleichartig seye. Nach dem Verfasser ist übrigens Vieles *einerlei* *), was in den Systemen des Absolutismus, welche der Verfasser des ungehörigen Vereinerleiens beschuldigt, mit wissenschaftlicher Bestimmtheit unterschieden wird. — Gehen wir zu dem Princip aller Erkenntniſs, der Wesenschauung, auf-
274 wärts zurück, so ist ursprünglich die Begründung aller Wahrheit dieselbe; aber hinsichts besonderer Wahrheiten müssen die Oerter und Stufen der Begründetheit im Gliedbau der Wissenschaft wohl unterschieden werden. Auch das moralische Selbstbewuſstseyn des endlichen Geistes setzt die Ahnung der Grunderkenntniſs: Gott, — die moralische Selbsterkenntniſs aber, und das Wissen der eignen sittlichen Bestimmung, das ist der Bestimmung: die Wesenheit Gottes auf eigne endliche Weise darzuleben, setzt das Wissen von Gott, und die wissenschaftliche Erkenntniſs Gottes als Sich selbst, seine Gottheit, in der unendlichen Zeit darlebenden Wesens voraus; dieses Wissen aber ist von dem Inhalte des Selbstbewuſstseyns des endlichen Vernunftwesens ganz unab-

*) Man sehe z. B. S. 669 die Vereinerleiung der göttlichen Eigenschaften, und die früher (210 in der Note) angeführten Beispiele, sowie unsre Bemerkungen über diese Stellen.

hangig, rein und frei, und ist von Gott selbst im endlichen Vernunftwesen verursacht, damit auch der Mensch seine göttliche Bestimmung zum Guten, als ihm in und durch Gott aufgegeben, und als ein endliches Ebenbild der unendlichen und ewigen Selbstbestimmung Gottes: Sich, Gott selbst, selbst darzuleben, erkenne und anerkenne, und sie auf endliche Weise, in wesenlicher Vereinigung mit Gott, zu erfüllen vermöge.

„Gott und das absolut Gute“, sagt der Verfasser zunächst, „sind dann in sich selbst einerlei, und nur in den Begriffen verschieden, durch die wir von der einen Seite das Absolute auch „in andern Beziehungen, von der andern Seite das Gute auch „als etwas in unsrer menschlichen Natur Wirkliches erkennen.“ — Keineswegs aber ist Gott und das absolut Gute ganz einerlei, noch bloſs durch *Beziehungen* verschieden, sondern Gott ist das Eine selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen, das Gute aber ist die in der Zeit verwirklichte Wesenheit Gottes, verwirklichet durch Gott selbst als das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen, in heiligem Wollen und Wirken; Gott selbst ist Sich, in Sich, für Sich, durch Sich das Gute, das ist seine in der Zeit dargelebte Wesenheit oder Gottheit; und Gott als das Eine unbedingt gute, das ist seine Wesenheit in heiligem Wollen und Wirken in der Zeit verwirklichende, und darlebende Wesen, oder: Gott als der gute Gott, ist nicht unbedingt einerlei, und von gleichem Inhalt der Wesenheit, wie Gott als Gott; Gott ist auch der gute Gott, aber auch der Ewige, der Urwesenliche Gott vor und über seinem Einen Leben, dessen aüſsere Form die unendliche Zeit ist, und zuerst: Gott ist Gott, das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen.

„Dieses Gute“, setzt der Verfasser hinzu, „in unsrer menschlichen Natur erkennen wir aber wieder nur durch innere Anschauung im Bewuſstseyn unsrer selbst; und wenn mit dieser „Anschauung unsre moralischen Vorstellungen nicht übereinstimmen, so sind sie ohne Wahrheit.“ Wenn wir das Gute, als Lebensaufgabe, erkennen, so nehmen wir freilich auch diese Erkenntniſs in unser Selbstbewuſstseyn auf, und dann macht auch sie einen Theil unsrer Selbsterkenntniſs aus; aber daraus folgt 275
nicht, daſs wir die Erkenntniſs unsrer Bestimmung für das Gute *durch* die innere Selbstanschauung im Bewuſstseyn haben. Dieſs ist an sich unmöglich, da die Idee des Guten ohne den Grundgedanken: Gott, nicht geahnet, geschweige erkannt werden kann; dieser aber nur als von Gott selbst im endlichen Geiste verursacht begreiflich ist. Man wird dagegen die dem Menschen angeborne Herzensgüte, die unter noch roheren Völkern schon sich

zeigenden Spuren von Nächstenliebe, Gerechtigkeit, und anderen einselnen Tugenden anführen; aber ohne uns hier auf die bestimmte Betrachtung dieser Erscheinungen einlassen zu können, bemerken wir, daſs selbige, wann und sofern sie wirklich stattfinden, selbst Wirkungen Gottes im Menschen voraussetzen, die wir vielleicht, wegen der Beschränktheit unseres geschichtlichen Gesichtskreises, und unseres Beobachtungsvermögens, nicht geschichtlich erfassen; — und daſs obige Behauptung, als ewige Wahrheit, vor und über jeder geschichtlichen Erfahrung besteht. — Daſs übrigens menschliches Selbstbewuſstseyn ohne Bewuſstseyn Gottes, und sogar ohne Bewuſstseyn der sittlichen Bestimmung, und der sittlichen Freiheit zum Guten, möglich und wirklich seye, zeigt ebensowohl die geschichliche Erfahrung, als es die Philosophie der Geschichte, in ihrem rein idealen Theile, als ewige Wahrheit erweist, daſs dieses als vorübergehende Beschränktheit dem Menschen auf bestimmter Entwickelungsstufe in der Weltbeschränkung widerfahre. Ohne die Erleuchtung durch Gott bliebe das menschliche Selbstbewuſstseyn, die Anschauung die der Mensch von sich selbst hat, öde, leer, selbstisch, des göttlich Guten beraubt, und aus diesem Gottes noch nicht innigen Selbstbewuſstseyn kann der Mensch nur erkennen, wie er so eben *ist* und *lebt*, als endliches Wesen, nicht aber wie er seyn *soll* und seyn *kann*. Nach dem Verfasser soll die Wahrheit unserer „moralischen Vorstellungen" an deren Uebereinstimmung mit der inneren Anschauung im Bewuſstseyn unserer selbst bemessen und beurtheilt werden; und zwar nach der Uebereinstimmung mit dem reinen, sich selbst überlassenen Selbstbewuſstseyn „der sich selbst erkennenden Vernunft", keineswegcs nach der von Gotteserkenntniſs erleuchteten, und göttlich belebten Selbstanschauung: denn auch die Gotterkenntniſs soll ja, nach ihm, „durch die sich selbst erkennende Vernunft" gewonnen werden, und allererst einen Inhalt erhalten, ja sogar nach eben derselben Uebereinstimmung bemessen und beurtheilt werden. Diese Forderung verlangt aber ein gänzlich Verkehrtes, ja Unmögliches; denn was die moralische Wahrheit angeht, so ergiebt sich auch diese lediglich und ganz in der Erkenntniſs Gottes, welche dann, was menschliche Moralität betrifft, auf die reine Selbsterkenntniſs angewandt und mit selbiger vereint werden muſs; die Erkenntniſs Gottes aber kann nur durch Gott im endlichen Geiste bewirkt und dann von dem endlichen Geiste, in untergeordnet mitwirkender freier Thätigkeit, in das Selbstbewuſstseyn aufgenommen werden. Es ist ein für die Verwirklichung des Guten in der
276 Menschheit gefährlicher Irrwahn, den Menschen zu Beurtheilung des Guten und Bösen auf sein Selbstbewuſstseyn, auf seine Selbst-

anschauung hinzuweisen, worin sich leicht nicht nur das Gute nicht, sondern auch statt dessen das Böse und der Hang zum Bösen, ja die Selbstbilligung dieses Hanges findet. Zu Gott vielmehr soll und mufs der Mensch hingewiesen werden, wenn er zum reinen Wollen und Thun des Guten erzogen und gebildet werden soll, dafs er Gott erkennen, empfinden, und das göttlich Wesenliche im Leben, das ist das Gute, wollen, und in treuer Liebe und Arbeit darleben lerne; in der Erkenntnifs Gottes mufs er das Gute Gottes, dann sich selbst, und *sein* Gutes erkennen, und was gut und was bös ist nach der göttlichen, von seiner Selbstheit und seinem Selbstbewufstseyn ganz unabhangigen, ewigen Wahrheit ermessen und beurtheilen; damit er allererst, mit Gottes Hülfe, das Göttliche in Geist und Gemüth aufnehme, damit es in ihm seye und lebe, auf dafs er es dann auch in seiner Selbstanschauung als auch das Seinige, als auch in ihm Seyendes und Lebendes finden möge. Ewige Gründe, und die Erfahrung, zeigen, dafs für das erste Erwachen des sittlichen Sinnes Ahnung, aber für die volle, ganze Entwickelung desselben die schauende Anerkenntnifs, das Wissen Gottes und des ganzen Verhältnisses des endlichen Vernunftwesens in, zu, und mit Gott, als erstes Grundbedingnifs gefordert wird.

Aber auch schon ein Geist, der diese moralische Grundwahrheit nicht in wissenschaftlicher Tiefe zu fassen vermag, wird bei einiger Aufmerksamkeit auf sein Inneres dem Verfasser hierin nicht beistimmen können. Denn er wird finden, dafs mit dem Selbstbewufstseyn des Ich überhaupt noch lange nicht das bestimmte Selbstbewufstseyn der sittlichen Bestimmung und der sittlichen Freiheit, und der unbedingten Verbindlichkeit zum Guten gegeben ist, — indem gar viele Menschen, die sich als Ich, als Selbstwesen recht gut wissen, jene Einsichten keinesweges haben. Schon durch diese Bemerkung mufs im Menschen die Frage entstehen, ob nicht das sittliche Bewufstseyn des Menschen ein Bewufstseyn eines Höheren voraussetze, als das Ich ist, das und sofern es sich blofs selbst weifs, — damit sich das Sittliche dem Menschen als unbedingt gültig erweise.

Sollte eingewandt werden, dafs der Verfasser das ausgebildete Selbstbewufstseyn des schon das Gute erkennenden, liebenden, wollenden, und im Guten lebenden Menschen, nicht das noch ungebildete, oder gar das rohe, in das Böse verlorene Bewufstseyn als dasjenige meine, wodurch Was gut ist, erkannt und beurtheilt werden solle, so antworten wir: dafs ein solches schon zur Sittlichkeit, das ist zum reinen Wollen und Darleben des göttlich Wesenlichen, vollendetes Bewufstseyn es eben allererst durch die Erkenntnifs, und das Gefühl Gottes in ihm, und durch

das freie Wollen des dadurch erkannten und geliebten Guten, geworden ist, und zwar auf dem von uns zuvor geschilderten Wege; sodann, daſs eben jeder Mensch, dessen Selbstbewuſstseyn ein solches ist, sobald er sich dessen inne wird, wodurch und wie dasselbe ein solches geworden, zuverlässig mit uns, und nicht mit dem Verfasser einstimmen muſs.

Endlich wird sogleich nach den letztangeführten Worten weiter gesagt: „Das Wirkliche, das wir durch die moralische „Selbstanschauung erkennen, ist, wie wir bildlich sprechen, ein
277 „Theil unseres wirklichen Selbst, oder, ohne Bild gesprochen, „etwas in uns, das wir eben so wenig für eine bloſse Vorstel-„lung halten können, wie wir unsre subjective Wirklichkeit für „eine bloſse Vorstellung zu halten vermögen." Wie darin, daſs eine theilweise oder theilheitliche *(particulare)* Wesenheit eben als ein Theil unsrer gesammten oder vielmehr ganzen Wesenheit anerkannt wird, etwas Bildliches (ein *tropus*) liege, sehen wir nicht; ebensowenig wie der hernach dafür gesetzte Ausdruck: „etwas *in* uns", unbildlich seyn könne, wenn der erstere bildlich ist. Denn was in einem Andern ist, auch als dessen bestimmende, constituirende Eigenschaft, ist insofern und sofern es in sich auch noch Anderes ist, von ihm als dem Ganzen, verschieden und unterschieden, mithin insofern dessen *Theil*, als es Theilwesenheit der ganzen Wesenheit desselben ist, und daran ist nichts Bildliches. Freilich muſs die Kategorie der Theilheit selbst ganz und ungetheilt gedacht werden, ohne daſs der einselne, untergeordnete Fall bloſs raümlicher, abgesonderter Bestandstücke, nebeneinander, für jene allgemeine metaphysisch zu erkennende Grundwesenheit untergeschoben werde. Aber der Verfasser scheut diesen Ausdruck des Theiles, weil dann auch dieſs auf den von ihm vermeinten Pantheismus hinauslaufen möchte, in der in vollem Ernste gemeinten Behauptung: daſs der sittliche Mensch als solcher nicht im bildlichen, sondern wahren, wesenhaften Verstande Theil habe, und Theil nehme an „der göttlichen Natur", das ist an der Wesenheit Gottes, — an der Gottheit, — wie denn auch dieſs die Bibel behauptet *); daſs also

*) Im zweiten Briefe des Petrus (1, 4) lesen wir: „„Durch welche (die Er-„„kenntniſs Gottes und Jesu Christi) uns die theuern und allergröſsesten „„Verheiſsungen geschenket sind, nehmlich daſs ihr durch dasselbe theil-„„haftig werdet der göttlichen Natur (κοινωνοι της θειας φυσεως), so „„ihr fliehet das Verderben in der Welt durch das Gelust (ἀποφυγοντες „„της ἐν κοσμῳ ἐν ἐπιθυμια φθορας)."" Man sehe meine Erklärung dieses göttlichen Ausspruches, zu dem uralten Gebete der mittelalterlichen Masonei, worein selbiger sich aufgenommen findet, in meiner Schrift. *die drei ältesten Kunsturkunden*, I, S. 147 n. 29, und II, S. 313 f. — Ohne

am Ende wohl zugestanden werden müſste, wie es in Ewigkeit also *ist*, — das ganze intellectuale, moralische Geisterreich seye in Gott, ein Theil der göttlichen Wesenheit; *) — und zwar wesenlich, nicht bloſs bildlich.

Nun geht der Verfasser zu der metaphysischen Wahrheit
über: „Ohne Voraussetzung von etwas Wirklichem, das mehr ist
„als bloſse Vorstellung, sind wir nicht einmal eines skeptischen
„Begriffs von Wahrheit fähig.“ „Dieses Wirkliche aber, das mehr,
„als bloſse Vorstellung ist, heiſst in der Sprache der Methaphy-
„sik *das in sich selbst Wirkliche* oder *das Wesen der Dinge*, der
„Gegenstand aller Forschungen, die man seit dem Aristoteles
„metaphysisch im eigentlichen Sinne genannt hat.“ — Was kann
aber hierbei mit einer Voraussetzung, und mit einem bloſs Vor-
ausgesetzten, es seye Das oder Jenes, und es heiſse so oder so,
geholfen seyn, da jede Voraussetzung doch eben wieder nur eine
sogenannte Vorstellung ist, der man, nach dem Verfasser nicht
trauen, d. i. nicht Sachgültigkeit beimessen kann? — Denn
wenn man auch zugeben wollte, daſs dieses Vorausgesetzte, so-
fern es der endliche Geist selbst, oder etwas an oder auch in
ihm Erkennbares ist, sich ohne Weiteres als Wahrheit zu erken-
nen gebe, so bleibt doch dabei ganz unerörtert *die* Frage, wor-
auf es hier ganz eigentlich ankommt, wie der endliche Geist
dazu komme, seinen Gedanken, Vorstellungen, und Voraus- 278
setzungen von Wesen und Wesenheiten auſser ihm Sachgültigkeit
beizumessen, wie ein Jeder in sich findet, daſs er es unwill-
kührlich, mit und ohne sein Bewuſstseyn davon, allaugenblick-
lich thut. Der Verfasser meint dieser Schwierigkeit dadurch zu
entschlüpfen, indem er die objective Gültigkeit darein setzt, daſs
ein Wirkliches angenommen wird, welches mehr ist als bloſse
Vorstellung. Aber darin liegt die Schwierigkeit nicht, sondern
vielmehr darin, daſs ein Wesenliches als an sich selbst wesend
und daseyend *erkannt* werde, welches an sich *etwas Anderes* seye,
als das es erkennende endliche Vernunftwesen, als das Ich, und
insonderheit *etwas hinsichts des Ich Aüſseres*, und insofern ihm
entgegenstehendes Selbständiges. Oder auch so: die Schwierig-
keit liegt nicht darin, daſs von der Vorstellung der vorgestellte
Inhalt unterschieden wird, sondern darin, daſs überhaupt ein
Inhalt zu Vorstellungen, als ein auſser dem Ich an sich selbst

reine Gotterkenntniſs, und ohne das Gute in Gott zu erkennen, vermag der Mensch dem Verderben durch die Lust, oder durch das Gelust, nicht zu entgehen.

*) Man vergleiche hierüber im Abriſs des Systems S. 4, S. 46 §. 4, S. 31 §. 1 und S. 32 §. 2, und im Abriſs der Logik S. 67 §. 81, vergl. S. 63 Note *).

bestehendes Wesenliche unwillkührlich innerhalb des Ich angenommen, und behauptet wird, dafs dieses Aüfsere selbst in diesen Vorstellungen wahrhaft erkannt werde. Diefs ist das eigentliche Herausgehn und Uebersteigen, das eigentliche Transcendiren in unserem Bewufstseyn, welches in dem Gedanken: das absolute Wesen, das ist: Gott, ganz und auf einmal, und als unbedingt und unendlich sich darstellt; und indem wir uns Gottes bewufst sind, unterscheiden wir nicht blofs den Gegenstand dieses Gedankens von dem Denken und Bewufstseyn desselben, als welche Unterscheidung in dem Bewufstseyn unser selbst auch stattfindet, sondern was hierbei das Erstwesenliche ist, wir unterscheiden den Gegenstand des unbedingten und unendlichen Grundgedankens: Gott, von dem Gegenstande des bedingten und endlichen Grundgedankens: Ich, und behaupten, diesen Gegenstand selbst in dem Gedanken von ihm wahrhaft zu erkennen, das ist so zu erkennen, wie Gott an Sich, unabhangig vom endlichen Vernunftwesen, und von dessen Selbstbewufstseyn und Gottbewufstseyn, weset und ist; das ist, wir behaupten: Gott zu *wissen*. Was den Skeptiker betrifft, so leugnet er nicht die Thatsache des Selbstbewufstseyns, noch die Thatsache der Unterscheidung des Gegenstandes der Vorstellung von dem Vorstellen, noch die Wahrheit der Grundschauung: Ich, noch die Thatsache der unwillkührlichen Behauptung oder Voraussetzung von Dingen aufser uns, sondern vielmehr den Grund und die Befugnifs zu diesen Unterscheidungen und Voraussetzungen betrachtet und behandelt er so lange skeptisch, bis er selbst zur *wissenschaftlichen* Einsicht in diese Gegenstände und Verhältnisse gelangt. Der Verfasser meint, den Skepticismus abzuweisen, oder gar, demselben Genüge zu thun, indem er das Gebiet desselben garnicht betritt.

279 Ferner kann „das Wirkliche, was mehr als blofse Vorstel-„lung ist", nicht „*das an sich Wirkliche*" genannt werden. Denn wenn auch, wider den gesunden Sprachgebrauch, mit dem Verfasser unter dem Wirklichen alles Seyende, oder vielmehr alles Wesenliche sofern es *ist* (existirt) verstanden, und davon abgesehen würde, dafs ja auch die Vorstellung selbst ein Wirkliches, und ein in sich Wirkliches, ja sogar ein Ewigwesenliches ist; sowie auch davon, dafs gar vieles an sich Wirkliche, das ist daseyende Wesenliche, noch nicht oder niemals in die Vorstellung eines oder aller endlichen Geister aufgenommen wird: so ist auch vieles daseyende Wesenliche, welches von endlichen Geistern vorgestellt wird oder vorgestellt werden kann, oder nicht vorgestellt wird noch vorgestellt werden kann, *defshalb* keinesweges *an* sich, *in* sich, geschweige *für* sich wirklich, son-

dern, ganz abgesehen von dem Vorgestelltwerden oder Nichtvorgestelltwerden, ist vieles daseyende Wirkliche nur wesenlich *an* seinem Anderen, und *in* seinem Anderen, und *für* sein Anderes. — Ferner der bei vielen Metaphysikern beliebte, jedoch überaus unklare Ausdruck: *das Wesen der Dinge*, mufs erst bestimmt und gerechtfertiget werden, wenn er nicht eine hohle Rede seyn soll. Es ist daran ein dreifaches Unbestimmte: Wesen, Dinge, und der Sinn des Verhaltfalles. Da ein Ding jedenfalls etwas in irgend einer Art und Stufe und Daseynheit Wesenliches ist, ein Wesen nehmlich, oder eine Wesenheit, — so kann für jene Rede auch gesetzt werden: das Wesen des Wesenlichen. Unter *Wesen* aber wird in jener Rede selbst entweder Wesen im ursprünglichen Sinne des Wortes, das ist Ein selbes ganzes Daseyende, verstanden *), oder das *Wesenliche*, welches das Wesen ist, oder endlich dieses Wesenliche, welches, sofern es an Wesen ist, genauer *Wesenheit* genannt wird. Nun ist zwar *Wesen* und *Wesenheit*, wenn unbedingt und unbeschränkt gedacht, ganz Dasselbe, (wie zuvor, 264, bemerkt), dem Inhalte nach, nicht aber in aller Hinsicht Dasselbe der Form des Denkens nach; an endlichen Wesen dagegen ist Wesen und Wesenheit auch dem Inhalte nach nicht Dasselbe. Ferner wird unter Wesen, sofern es mit Wesenheit gleichbedeutig genommen wird, entweder verstanden: die Eine Wesenheit selbst als ganze Wesenheit, ohne Unterscheidung der Formheit, und der Seynheit an ihr; oder innerhalb dieser Unterscheidung als der Formheit und Seynheit entgegengesetzt, so dafs in diesem Sinne gesagt werden kann: *Wesenheit und Daseynheit (essentia et existentia)*. Was endlich den Doppelsinn des Verhaltfalles betrifft, so kann entweder von dem „Wesen“ die Rede seyn, welches die „Dinge“ selbst an sich oder in sich sind und haben; oder von jenem „Wesen“, was aufser ihnen ist, und über ihnen, welches sie in ihrer eignen Wesenheit darstellen sollen der Sache oder dem Bilde nach, als da ist das Göttliche für 280
das Streben des endlichen Vernunftwesens, oder für den Maler das Urbild für das Abbild. Was nun hier der Verfasser zu sagen beabsichtigt, wenn er für das „an sich Wirkliche“ auch als Synonymum, jenen vagen Ausdruck: *das Wesen der Dinge*, setzt, darüber giebt er keine Auskunft.

„Der allgemeine Begriff von Wahrheit“, so fährt der Verfasser fort, „ist also in seiner Wurzel methaphysisch, obgleich „seine methaphysische Grundlage nicht in allen Beziehungen „deutlich hervortritt.“ Abgesehen davon, dafs das Vorherge-

*) In diesem Sinne ist das durch das Wort: Wesen, Bezeichnete, das einzige auf keine Weise in eine Definition zu Fassende, mithin nur durch Angabe seiner Hauptmomente zu Beschreibende, wie oben geschieht.

hende zu diesem *Also* nicht befugt, geben wir zu, daſs der Begriff der Wahrheit seiner Wesenheit und seinem Grunde nach metaphysisch ist; aber behaupten auch, daſs die gemeinte Grundlage desselben nicht eher an sich selbst erkannt, noch auch alsdann in allen Beziehungen geschaut werden könne, als bis Gott selbst nicht nur als Princip, als erst zu vollziehender Gedanke, erkannt und anerkannt, sondern auch nicht eher, als bis Gott nach den Grundwesenheiten, oder Grundeigenschaften seiner Gottheit rein an Ihm selbst, rein metaphysisch, und ohne allen und jeden Anthropomorphismus, auch ohne den vom Verfasser vorgeschlagenen mittelst des moralischen und religiösen Bedürfnisses, erkannt und anerkannt ist. Erst dann, wenn ohne alle Vermittelung durch das endliche Bewuſstseyn des endlichen Geistes erkannt und anerkannt ist, daſs Gott Gott selbst, an Sich selbst und für Sich selbst ist, und daſs Gott an, und in und unter, und durch Sich selbst und für Sich selbst auch alles Endliche Wesenliche ist; erst dann ist auch erkennbar, daſs Gott für *Sich* selbst Gott ist auch im Selbsterkennen, daſs Gott als das Eine *Sich* selbst erkennende und von *Sich* selbst erkannte Wesen das Eine Wissen und die Eine Wahrheit ist. Und wenn dann weiter metaphysisch, das ist ohne irgend einen Beweisgrund aus irgend einem endlichen Wesen (aus irgend einer endlichen Natur, φυσις), also auch nicht aus der empirisch gegebnen Selbsterkenntniſs des endlichen Geistes, zu entlehnen, wissenschaftlich bewiesen ist, daſs das endliche Vernunftwesen Gotte, im Endlichen, nach allen Grundwesenheiten ähnlich, das ist auf endliche Weise der Reinwesenheit nach gleich, ist: erst dann kann auch erkannt werden, daſs, warum und in wie weit, auch das Erkennen des endlichen Geistes *Wahrheit* ist, und an Gott als der Wahrheit, Theil hat.

„Da nun", sagt der Verfasser ferner, „alles Wirkliche vor „der Vernunft zu Nichts wird, wenn wir nicht ein Ur-Wirkliches „anerkennen, das sich uns durch die reine Idee des Absoluten in „der sich selbst anschauenden Vernunft offenbart, so kann auch
281 „metaphysische Wahrheit nichts anders seyn, als, Uebereinstim„mung unsrer Vorstellungen mit dem durch die reine Vernunft„idee erkannten Ur-Wirklichen." *) Wir wollen voraussetzen, daſs unter der untauglichen **) Benennung des Ur-Wirklichen *Wesen* selbst, das ist: *Gott*, gedacht werde; und fragen dann, vor welcher Vernunft wird ohne diesen Gedanken: Gott, alles Wirkliche zu Nichts? — vor der endlichen? Dann ist es unwahr, denn

*) Oben wurde diese Erklärung der Wahrheit als ungenügend verworfen (107), bei welcher hier der Verfasser dennoch ankommt, eben weil sie die einzig richtige ist.

**) Man vergleiche unsre Kritik dieses Wortes, 220, 238, 240, und 360.

der endliche Geist weiſs sich als wirklich, ohne daſs er den Gedanken Gottes zum Bewuſstseyn bringt? und dann: woher weiſs der Verfasser, bei *seinen* Voraussetzungen, daſs sich ihm *durch*, das heiſst nur, *in*, der reinen Idee des Absoluten das Urwirkliche offenbart, und daſs dieſs nicht ebenfalls eine bloſse Vorstellung ist, der man, des Verfassers allgemeiner Behauptung (107, 121) zufolge, sowenig vertrauen kann, als jeder andern? Und wenn nun das endliche Wirkliche wirklich als Nichts erschiene? woher soll, da es einmal keinen in sich selbst gewissen und anerkennbaren Gedanken Gottes für den endlichen Geist geben soll, entschieden werden, daſs die Vorstellung von einem Urwirklichen, aus welchem noch dazu, wie der Verfasser selbst weiter unten (S. 200) feierlich bekennt, „unmittelbar nichts bebegriffen werden kann“, eine weniger taüschende Vorstellung ist, als die von der Nichtigkeit der endlichen Dinge, welche ohnehin oft genug in die Augen springt. Nach der Meinung des Verfassers steht es um die Gotterkenntniſs eigentlich so: wenn der endliche Geist nur erst den Gedanken von der Nichtigkeit der endlichen Dinge ertragen könnte, so hätte er gar keinen Grund, an ein „Ur-Wirkliches“ zu denken, und keine Möglichkeit, dasselbe zu erkennen und anzuerkennen. Nach unserer Ueberzeugung, die die klare Einsicht ist, ist es aber vielmehr so: der endliche Geist denkt, von Gott verursacht, unbedingt und unvermittelt Gott und erkennt Gott an, und in und durch den Gedanken und die Erkenntniſs und Anerkenntniſs Gottes erkennt und anerkennt er auch die Wesenheit sowohl als die theilweise Unwesenheit und Nichtigkeit aller endlichen Dinge, auch sein selbst als endlichen Vernunftwesens. Vollkommen stimmen wir daher mit dem Verfasser in die Behauptung ein: „Wenn also „dieses Ur-Wirkliche ein göttlicher Geist ist, so ist der Begriff „von Wahrheit in unserm Geiste göttlichen Ursprungs, er be- „ziehe sich, worauf er wolle; das Göttliche ist dann das Ur- „Wahre in unsern Vorstellungen, und religiöse Ueberzeugung „wird der Mittelpunkt aller und jeder Ueberzeugung.“ Nur daſs wir weiter gehn, und behaupten müssen: daſs religiöse Ueberzeugung nicht nur der Mittelpunkt, sondern der einsige Inhalt aller und jeder Ueberzeugung seye; indem auch der endliche Geist im ganzen Sinne von der Wahrheit eines Gedankens überzeugt seyn kann, wenn und sofern dessen Gegenstand erkannt wird, als Gott, oder als an Gott, oder als in und unter Gott durch Gott für Gott enthalten. Auch [1] geben wir zu bedenken, 282
daſs die hier ausgesprochene Behauptung des Verfassers, nicht mit der früherhin mehrmal (S. 125 B.) gemachten Behauptung stimmt, „daſs der Mittelpunkt aller Erkenntniſs durch Schlüsse

die Einheit des Bewufstseyns der sich selbst erkennenden Vernunft ist"; da im Gegentheil alle Schlüsse zuerst in dem Gedanken: Gott, entspringen, in diesem Gedanken alle hervorgehen, und nur defshalb auch alle in selbigen rückkehrend zusammenkommen. Wir nehmen aber hiebei das Wort: *religiöse* Ueberzeugung, in dem Sinne, dafs damit die Eine ganze Ueberzeugung von Gottes Wesenheit und Seynheit gemeint seye, und erst darin und dadurch auch, als deren Theil, die untergeordnete religiöse Ueberzeugung von dem Verhältnisse des endlichen Vernunftwesens, und der ganzen Welt als in, unter und durch Gott zu Gott. Denn sollte unter religiöser Ueberzeugung allein, oder doch als erstwesenlich, gedacht werden blofs die Erkenntnifs des Verhältnisses des endlichen Vernunftwesens zu Gott, so kann diese zwar einer von unendlichvielen untergeordneten inneren Mittelpunkten der Einen Gotterkenntnifs seyn, worauf ebenfalls jede andre Erkenntnifs bezogen werde; nicht aber der absolute, allgemeine Mittelpunkt für alle endliche, geschweige für die unbedingte und unendliche Erkenntnifs Gottes selbst; als welcher unbedingte, allgemeine Mittelpunkt, von wo aus überhaupt alle endliche Gedanken ausgehn und wohin sie ebendefshalb auch alle zurückkehren, eben nur die unbedingte, unendliche, auch allen Inhalt an sich, und zwar auch für die Erkenntnifs des endlichen Geistes der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach, befassende Grunderkenntnifs Gottes, oder: die Wesenschauung ist; — obschon der Name: Mittelpunkt, hiefür eigentlich nicht angemessen ist (427, 73).

Hierauf folgt die Erklärung: „Gleichwohl kann man an Wahr„heit glauben, ohne an Gott zu glauben, wenn man nur in ir„gend einer Hinsicht ein Ur-Wirkliches, das sich uns offenbart, „nicht bezweifelt. Will man aber in jeder Hinsicht eine Erkenntnifs „des Ur-Wirklichen bezweifeln, so wird der Begriff von Wahrheit „vor der sich selbst erkennenden Vernunft wieder null. Wer „nicht an das Ur-Wirkliche denkt, wird allerdings darum nicht „aufhören, seinen Sinnen und der innern Anschauung seiner Sub„jectivität zu trauen, und defswegen sich an den nicht-metaphysi„schen Begriff von Wahrheit zu halten, der auf diesen Anschauun„gen ruhet. Aber dieser gewöhnliche Glaube an Wahrheit kann „auch nur so lange dauern, als die menschliche Vernunft sich „selbst nicht versteht." Der blinde Glaube des vorwissenschaftlichen oder des einselwissenschaftlichen Bewufstseyns an die Gewifsheit irgend einer endlichen Wahrheit, die und sofern sie noch nicht in ihrem unbedingten Grunde, in der Einen unbedingten Schauung Gottes erkannt ist, ist eben selbst nur dadurch möglich, dafs das endliche Vernunftwesen in, unter und durch

Gott im Endlichen Gott ähnlich ist, als Gottes endliches Ebenbild. Jener blinder Glaube, wird aber nach seiner Wesenheit 283
durch die wissenschaftliche Einsicht nicht vernichtet, sondern er besteht als solcher, bis er durch Wissenschaft ein *sehender* oder *schauender*, das ist ein im Erkennen und Wissen Gottes begründeter und lebendiger Glaube geworden ist. — Wie nahe lag für den Verfasser bei Dem, was er hier zugesteht, die Einsicht: daſs alles Wissen, und aller echte Glaube in der unvermittelten Erkenntniſs Gottes gegründet seye; daſs bei der Erkenntniſs Gottes und der göttlichen Grundwesenheiten oder Eigenschaften, metaphysische Wahrheit und Einsicht stattfinde, und daſs dabei durchaus kein Inhalt und kein Beweisgrund aus dem endlichen, wenn schon in unaustilglichem, — dennoch *blindem* Glauben erfaſsten, bestimmten Inhalte des Selbstbewuſstseyns des endlichen Geistes anthropomorphisch und anthropopathisch entlehnt, und heraufgenommen werden dürfe in die Erkenntniſs Gottes, welche nur als reine, selbständige, unvermittelte, ganze und ungetheilte Einsicht auch für den endlichen Geist möglich ist.

Der Verfasser macht hierauf (S. 131 — 144) eine „vorläufige „Anwendung dieser Deduction des allgemeinen Begriffs von „Wahrheit auf die theologischen Verhandlungen über Supernaturalismus, Rationalismus und Superrationalismus.“ (S. Inhaltverzeichniſs).

„Der vernünftige Glaube nennt sich in eben dieser Bezie„hung“ (wie das Wissen, daſs er Wahrheit in sich schlieſse, und sich dadurch von der bloſsen Meinung unterscheide) „wahren „Glauben im Gegensatze mit dem Irrglauben und Aberglauben. „*Wahr* und *vernünftig* sind aber auch schon in der Sprache des „gemeinen Lebens Synonyme. Also scheinen die Begriffe von „Vernunft und Wahrheit auf eine solche Art unzertrennlich zu „seyn, daſs der Ausspruch über wahr, oder unwahr, in jeder „Hinsicht einzig und allein der Vernunft gebühre.“ Der Sinn dieses Sprachgebrauches ist: daſs der Ausspruch über wahr und unwahr lediglich Sache des Erkenntniſsvermögens seye, weil wahr das Wesenliche ist, welches und sofern es erkannt und eingesehen wird; auf den schwankenden Gebrauch der Wörter: *Vernunft*, *Verstand*, *wissen* und *glauben* kommt dabei nichts an. Der Verfasser dagegen unternimmt hier, wider den Sinn dieses deutschen Sprachgebrauches, zu untersuchen: ob noch eine andre Ergreifung des Wahren, als nach dem Ausspruche der Vernunft, sofern selbige Erkenntniſsvermögen ist, möglich seye; — wobei er eigentlich die unmittelbare und zugleich individuelle Offenba-

rung Gottes im Sinne hat. Es liegen aber hierbei zwei unterschiedene Fragen vor, welches der Verfasser nicht gehörig unterschieden hat, daher dann seine Antwort nicht anders als unbestimmt ausfallen konnte. Die erste dieser Fragen ist: ob das endliche Vernunftwesen das Wahre noch auf andre Weise ergreiſen könne, als durch das Erkenntniſsvermögen, etwa durchs
284 Gefühlsvermögen oder Willensvermögen. Die andre Frage aber ist: ob Gott selbst Sich dem Menschen offenbare, und zwar ob bloſs auf ewige, oder bloſs auf zeitliche Weise, oder auf beiderlei Weise zugleich. Der Verfasser scheint hier nur den zweiten Fall der Offenbarung Gottes an den Menschen, die zeitlich individuelle Offenbarung im Sinne zu haben, ob er gleich (65, 245, 246 f., 612. S. 111 und 113 B. 306 B.), so wie auch wir, behauptet, daſs alle Gotterkenntniſs als eine Offenbarung Gottes an den Menschen, als „Wirkung des Absoluten selbst", anzuerkennen seye. Wenn auf die erste Frage sich die Antwort finden sollte, daſs Sich Gott dem Menschen nach allen dreien genannten Grundvermögen offenbare, so findet dann hinsichts einer jeden dieser drei Offenbarungen die Untersuchung der drei in der zweiten Frage erwähnten Fälle statt; so daſs der ganze vereinte Inhalt dieser beiden Fragen in Eine Frage so zusammengefaſst werden kann: Offenbart Sich Gott dem Erkenntniſsvermögen, dem Gefühlsvermögen, dem Willensvermögen des endlichen Vernunftwesens auf ewige, zeitlich individuelle, und auf die aus beiden vereinte, zeitewige Weise? —

Nach den zuletzt angeführten Worten fährt nun der Verfasser also fort. — „Gleichwohl thut die sich selbst erkennende und „durch keine vorgefaſste Meinung gestörte Vernunft den Ausspruch, daſs die Möglichkeit einer andern Ergreifung des Wahren vernünftigerweise sich denken lasse." Der Verfasser springt hier von dem reinen Gedanken der Wahrheit, das ist des Erkennens und Denkens des Wesenlichen ab. Er selbst hat früherhin (S. 280 f.) Wahrheit als „Uebereinstimmung der Vorstellung mit Dem, was mehr als Vorstellung ist" bestimmt, das ist als Uebereinstimmung mit dem gedachten Wesenlichen selbst. In dieser Stelle aber scheint Wahrheit mit Wesenheit, oder nach seinem Sprachgebrauche mit „dem Wirklichen selbst" gleichgeltend genommen zu werden, indem noch von einer andern Ergreifung des Wahren, als durch die Erkenntniſs, geredet wird, welche also von der zuvor erklärten Art, „wo die Vernunft über wahr und unwahr entscheidet", verschieden seyn muſs, also von einer Ergreifung des Wahren, die nicht durch die erkennende Vernunft geschieht. Nun kann sich allerdings ein Wesenliches überhaupt von dem endlichen Vernunftwesen auch noch anders „ergreifen"

lassen, oder besser: es mag sich wohl des Wesenlichen noch auf andre Weise inne seyn und werden, als durch das Erkenntniſs-vermögen: aber dann wird es insofern nicht erkannt, ist also auch für das endliche Vernunftwesen nicht *als Wahrheit* da, indem das Wahre das Wesenliche ist, sofern es, was und wie es ist, im Bewuſstseyn erkannt wird, das ist, sofern es dem endlichen Vernunftwesen im Erkennen und Denken, oder intellectuell, gegenwärtig ist. Man kann die Behauptung des Verfassers im Zusammenhange nicht anders auslegen, als daſs er von einer an- 285
deren Erfassung des Wesenlichen, als durch das Erkenntniſsvermögen rede, und dennoch ersieht man, daſs er doch auch nur eine andre Art des Kundthuns des Wahren im Sinne hat, also doch nur eine andere Art der Erkenntniſs, als die im gemeinen Bewuſstseyn sich vorfindet, wobei dann also doch nur wiederum „die Vernunft in jeder Hinsicht entscheiden müſste“, also sofern es ein Kundthun, daſs ist ein Zuerkennen-Geben ist, doch nur der Vernunft als Erkenntniſsvermögen, — weil auſserdem das Kundgegebne für das endliche Vernunftwesen nicht *seine*, das ist von ihm eingesehene, Wahrheit seyn und werden könnte. Der Verfasser sagt nehmlich: „denn, was die wahren Vorstellungen „von den falschen oder irrigen unterscheidet, ist doch immer ihr „Verhältniſs zu dem Wirklichen, das — den wahren Vorstellun„gen zum Grunde liegt. Auf dieses Wirkliche beziehen sich unsre „wahren Vorstellungen in der Vernunft unmittelbar durch die „innere und äuſsere Anschauung. Daraus aber folgt nicht, daſs „dieses Wirkliche dem menschlichen Geiste sich nicht auch auf „eine, andere Art unmittelbar kund thun könne; denn es wird „ja nicht zum Wirklichen durch die Art des Erkennens; es „würde bleiben, was es ist, auch wenn es durch keine mensch„liche Vernunft erkannt würde, obgleich der menschliche Geist „nur durch seine Vernunft eine Vorstellung von diesem Wirkli„chen erhält.“ Ueber den ersten Theil dieser Behauptung haben wir schon oben die nöthigen Bemerkungen gemacht, und erinnern hier nur nochmals, daſs überhaupt keine *Beziehung* als an sich unmittelbar gedacht werden kann, weil alles Bezogne nur als in höherer Einheit entgegengesetzt, und ebenfalls nur mittelst dieser höheren Einheit aufeinander bezogen werden kann; daher denn wohl die Vermittlung einer Beziehung von dem endlichen Vernunftwesen unbemerkt, und unbewuſst seyn und bleiben, aber nicht an sich nicht da seyn kann. Was aber den andern Theil der Behauptung betrifft, so nimmt der Verfasser offenbar ein Kundthun der Wahrheit ohne innere und aüſsere Anschauung an. Ein *Kundthun* aber ist, wie schon die Abstammung von *kennen* anzeigt, ein Kennen-Machen ein Zuwissen-Thun ein Er-

kennen- und Anerkennen-Machen; aber ein Erkennen eines Gegenstandes als eines im Bewufstseyn *unmittelbar* Gegenwärtigen, heifst eben nach *Kant's* und *Bouterwek's* Wortbestimmung ein *Anschaun*. Folglich hat der Verfasser, wenn er das Wort *Kundmachen* als Deutscher versteht, dennoch auch wiederum ein Anschaun im Sinne, also doch nichts Anderes, als worüber das Vernunftwesen als Erkenntnifsvermögen entscheidet. Sollte Das, was der Verfasser unter diesem *unmittelbaren* Offenbaren meinen mag, ein Anderes als Anschauung seyn, so könnte es kein Kundmachen seyn, sondern nur ein dem endlichen Vernunftwesen unbewufstes
286 Gegenwärtigseyn und Wirken Gottes in des endlichen Vernunftwesens Gefühl, oder in sein Wollen, oder in es, als ganzes, selbes, Eines ungetheiltes Wesen; — ein Gedanke den wir als wahr und inhaltreich, ja für einen der Religion selbst und daher auch der Religionswissenschaft unentbehrlichen Grundgedanken erkennen, welcher sich aber in dieser Schrift unseres Verfassers an keinem Orte ausgesprochen findet. Was der Verfasser hier zunächst sagt, giebt kein Licht; denn freilich würde das von ihm sogenannte Wirkliche, und das „Ur-Wirkliche", auch unerkannt, seyn und bleiben, Was es ist; allein dann würde es dennoch nicht für das endliche Vernunftwesen, sofern es erkennendes Wesen ist, da seyn, es würde nicht von ihm erkannt, es würde nicht auch *seine* Wahrheit seyn, — es würde ihm nicht *kund* und zu wissen gethan werden. Dafs man nicht sagen könne: das endliche Vernunftwesen erkenne das Wesenliche *durch* seine Vernunft, haben wir schon oben (162) erörtert. Auf die besondre Art des Erkennens kommt es freilich nicht an, wenn uns etwas kund und zu wissen gethan werden soll, wohl aber darauf, dafs es uns dann überhaupt im Bewufstseyn auf irgend eine Art, die dem Zu-Erkennenden und seinem Verhältnisse zu uns angemessen ist, und zwar uns als *erkennenden* Wesen, *intellectuell*, gegenwärtig seye. Das Wesenliche, oder wie der Verfasser sagt, „das Wirkliche" ist freilich dadurch, dafs es erkannt wird, nicht *wesenlich*; sondern blofs *wahr* ist es dadurch. Jedoch zeigt die Grundwissenschaft, oder, die Metaphysik, in ihrem logischen Theile, dafs alles was wesenlich ist, *auf endliche Weise* von den endlichen Vernunftwesen erkannt werden könne, indem das Erkennen sowohl als das Erkanntwerden eine unendliche Grundwesenheit Gottes, und eben defshalb auch eine endliche Grundwesenheit des endlichen Vernunftwesens ist, weil dieses im Endlichen Gottes vollständiges Ebenbild ist. — Wohl findet hinsichts des Wortes: *wahr*, ein mehrfacher Sprachgebrauch statt; denn es bezeichnet erstlich, sachlich betrachtet, Dasselbe als: wesenlich, wesenheitlich, und bei endlichen, zeitlichen Dingen ebendefshalb auch:

wesenheitgemäſs, *echt*, wenn sie so sind, wie sie seyn *sollen*. Diese erste Bedeutung, welche unter Anderen, auch *Hegel* annimmt, scheint sogar sprachlich die ursprüngliche zu seyn. Dann aber bezeichnet: *wahr*, das Wesenliche nur sofern es geschaut oder erkannt wird, oder: sofern es im Bewuſstseyn eines Vernunftwesens gegenwärtig ist. Der Verfasser nimmt: *wahr*, so wie auch wir es thun, nur in der zweiten Bedeutung; und eben deſshalb sind unsere kritischen Bemerkungen über die jetzt in Frage 287
stehende Lehre des Verfassers seinem, und unserem Sprachgebrauche nach befugt. „Durch die Art“, setzt der Verfasser sogleich hinzu, „wie die Vernunft in uns das Wirkliche erkennt, „das mehr als bloſse Vorstellung ist, wird also weder dieses „Wirkliche selbst, noch die absolute Möglichkeit der Erkennt„niſsarten erschöpft.“ — Diese Behauptung kann dem Verfasser ohne Beweis nicht zugegeben werden. Freilich durch die bloſse Wahrnehmung und Anerkennung der Thatsache, daſs wir an uns bloſs diese und diese Arten des Erkennens finden, geht nicht hervor, daſs eben diese Arten alle überhaupt, oder doch wenigstens für uns, mögliche Arten des Erkennens seyen, noch auch daſs wir damit das ganze Wesenliche Erkennbare, nach allen seinen Wesenheiten vollwesenlich erschöpfen. Es geht aber aus dieser bloſsen Wahrnehmung auch keinesweges das Gegentheil hervor, welches der Verfasser ohne Weiteres, unbesehen, als möglich annimmt, um auf diesen wüsten und unbestimmten Gedanken einer unerwiesenen Möglichkeit seine ganze Lehre von der angeblichen noch andern Art des Kundthuns des Göttlichen an den Menschen zu gründen und zu erbauen. Die reine vorwissenschaftliche Selbstwahrnehmung kann in dieser Hinsicht weder dafür noch dawider entscheiden, da sie bloſs Das erfasset, was so eben wahrgenommen wird, sofern es wahrgenommen wird. — Jeder besonnene philosophische Denker wird sich mithin über die Vollständigkeit oder Unvollständigkeit der besondern Arten des Erkennens, die das endliche Vernunftwesen in sich findet, des Urtheilens ganz enthalten, und von dieser Erschleichung einer unbewiesenen Möglichkeit, durch Verwechselung des Problematischen mit dem Möglichen, frei bleiben; bis ihm vielleicht in metaphysischer, von jener bloſs thatsachlich aufgegriffenen Wahrnehmung unabhangiger Einsicht aus ewigen Gründen am Inhalte der Wahrnehmung selbst klar wird, entweder daſs keine anderen Arten, oder daſs noch andre, und welche andern Arten von Erkennen ansich gedenklich seyen, die der Mensch entweder bloſs jetzt oder als endliches Vernunftwesen für immer nicht hätte. Durch einselne bloſse Behauptungen einselner Fälle, die man deſshalb sofort als möglich betrachtet, weil man so eben weder ein-

sieht, daſs sie möglich, noch auch, daſs sie unmöglich sind, die man der eben so prekären allgemeinen Behauptung beifügt, ist wissenschaftlich nichts gethan. Wie denn der Verfasser hier z. B. hinzusetzt: „Wenn wir auch nur einen neuen Sinn erhiel„ten, würde unsrer Vernunft schon ein neues Licht aufgehen.“ Der Verfasser hätte hier naturphilosopisch die objective Möglichkeit eines neuen Sinnes darthun müssen, wenn diese Instanz eine Beweiskraft hätte haben sollen. Gesetzt aber auch, er hätte dieſs geleistet, so wäre es ja doch nur ein neuer Sinn wie alle die übrigen, die uns offen stehen, es auch sind, also insofern nicht einmal eine neue Art zu erkennen. Gesetzt aber auch ein oder
288 tausend neue Sinne eröffneten sich uns, oder der Wahrnehmkreis aller unserer Sinne würde bis in millionfache Ferne erweitert, so würde dieser Sinnenkreis dennoch stets endlich, und ebenfalls das darauf Wahrgenommene, von welcher neuen Art es auch seyn möchte, gleichfalls stets endlich, stets zeitlich eigenleblich oder individuell, stets sinnlich, also auch der Art und der Schranke nach ganz Dasselbe, das ist bloſs sinnliche Wahrnehmung, bleiben, und wir würden mithin dadurch in übersinnlicher Erkenntniſs um keinen Schritt weiter und tiefer kommen, es würde dadurch für unsre übersinnliche Erkenntniſs, zumeist aber hinsichts der unbedingten nnd der übersinnlichen Erkenntniſs Gottes, „unsrer Vernunft“ durchaus kein neues Licht aufgehen, noch irgend eine *der Art nach neue* Kundmachung Gottes zu uns gelangen. Ja sogar, wenn es möglich wäre, sowie es unmöglich ist, daſs ein endliches Vernunftwesen das ganze endliche Gebiet des Individuellen in Natur-, Geist- und Menschenleben überschaute und ganz durchschaute, wie Gott, es wäre aber endlich hinsichts der Erkenntniſs des Uebersinnlichen, so würde es Gott als den auch in allem Endlichen gegenwärtigen und lebendigen Gott der Art nach doch nicht anders und weiter erkennen, als wir endliche Menschen es auch mit Gottes Hülfe vermögen, ob wir gleich in beiderlei Hinsicht, nach dem sinnlichen und dem nichtsinnlichen Erkenntniſsquell nur endlich sind.

Es würde uns hier viel zu weit und in viel zu fern liegende Tiefen führen, wenn wir unsers Verfassers ohne alle Gründe gemachte Behauptung, daſs es auſser den uns jetzt offen stehenden für uns noch andre Erkenntniſsarten geben könne, gründlich untersuchen und würdigen wollten. Es reicht hin, bemerkt zu haben, daſs er diese Behauptung ganz unbefugt, ohne alle metaphysische Begründung macht, um den Ungrund, die Seichtigkeit und die Unhaltbarkeit der ganzen auf diese beliebig angenommene Möglichkeit gebauten Theorie eines anderartigen Kundthuns des Göttlichen an den Menschen auſser der Erkenntniſs, einzusehen.

Indefs verdient doch hier noch Diefs bemerkt zu werden, dafs das menschliche Erkenntnifsvermögen, was auch immer für einselne untergeordnete Arten des Anschauns und Erkennens ihm verschlossen seyn möchten, sich doch *darin* als vollwesenlich, als ganz und an sich vollendet erweist, dafs es den Gedanken: *Gott*, das ist das Eine selbe, ganze, unbedingte und unendliche Wesen fassen, in sich aufnehmen, und sowohl wissenschaftlich, als in Ahnung, und im Glauben weiter gestalten, und in das unendliche Innere der Wesenheit Gottes ohne Ende weiter ausbilden kann. Hierin erweist sich der Mensch auch im Erkennen gott- 289
ähnlich, als Gottes Ebenbild. Zu dem Gedanken: Gott, auch wie selbigen der Mensch haben kann und soll, kann in Ewigkeit nicht aüfseres Neues oder Anderes hinzukommen dem Gegenstande nach, was neben oder über Gott wäre; und ebensowenig kann daher auch zu dem intellectuellen Vernunftvermögen, Gott, Der Sich dem endlichen Vernunftwesen ewig offenbart, zu denken und zu erkennen, ein aüfseres, neues Erkenntnifsvermögen hinzukommen, was neben und über ihm, nicht aber an, und in und unter selbigem wäre. Das Erkenntnifsvermögen, und die Erkenntnifs des Menschen ist daher im Erstwesenlichen ganz, vollständig, unvermehrbar, und ebendefshalb ist auch das menschliche Erkenntnifsvermögen zu Erkenntnifs der Einen Grundwahrheit, und zu der ohne Ende fortschreitenden Ausbildung derselben, selbständig, ohne dazu der übrigen Vermögen des endlichen Vernunftwesens nöthig zu haben, oder durch dieselben ergänzt werden zu können. Damit behaupten wir aber, wie schon mehrmals erwähnt, keinesweges, dafs der Mensch durch *seine* menschliche Vernunft Gott erkenne, als wenn seine endliche Vernunft für den Menschen der Erkenntnifsgrund, und die Erkenntnifsursache seiner Erkenntnifs Gottes wäre; sondern nur Das behaupten wir: dafs der Mensch, obschon ein endliches Vernunftwesen, durch Gottes Offenbarung an ihn, als an ein Vernunftwesen, in untergeordneter, endlich-bedingender Mitwirkung seines eignen endlichen Erkenntnifsvermögens, den Gedanken und die Erkenntnifs: Gott, in sich aufnehme, und dann weiter in Wissenschaft, sowie auch in Ahnung, und in Glauben, ausbilde.

„Denken wir“, so fährt der Verfasser gleich weiter fort, „uns nun das Ur-Wirkliche als einen göttlichen Geist, so müs„sen wir entweder zugestehen, dafs dieser absolut wirkliche Geist „unserm menschlichen Geiste sich auch noch auf eine andre Art, „als durch unsre menschliche Vernunft, kund thun könne, oder „wir müssen uns einer solchen, das Urwirkliche selbst, und mit „ihm die Natur der Dinge, und dadurch die Möglichkeit in die„ser Hinsicht erschöpfenden Gotterkenntnifs und Naturerkenntnifs

„rühmen können, dafs daraus die metaphysische, physische und „moralische Unmöglichkeit einer besondern, nicht in der allge„meinen Menschenvernunft enthaltenen Offenbarung Gottes durch „unumstöfsliche Schlüsse hervorgehe.“ — Zum ersten Gliede dieses Dilemma bemerken wir, dafs Gott Sich überall und immer nicht *durch* unsre menschliche Vernunft kund thue, sondern *durch* seine göttliche Vernunft *an* unsre endliche Vernunft, und nur untergeordneter Weise insofern auch inmittelst unserer endlichen Vernunft, als wir der Gegenwart Gottes in uns, und der Anregung Gottes an uns: Ihn zu erkennen, erkennend nicht inne werden können ohne Mitwirkung unsres endlichen Erkenntnifsvermögens, das ist unser selbst sofern wir als Vernunftwesen auch erkennende Wesen sind. Auch müssen wir zu diesem ersten Gliede der obigen Gegensetzung nochmals bemerken: dafs hier anderartige Offenbarung *), Gegenwart und Anwirkung Gottes an
290 das endliche Vernunftwesen, als im Erkennen, und die entsprechenden anderen Arten, dieser Offenbarungen Gottes inne zu seyn, als im Gefühle und im Wollen, von Gottes Offenbarung an den Menschen, worin Sich Gott ihm kund und zu wissen giebt in Erkenntnifs, und von der dadurch verursachten, von dem endlichen Erkenntnifsvermögen des Menschen aber blofs untergeordnet mitbedingten Erkenntnifs und Anerkenntnifs dieser intellectualen Offenbarung, sorgfältig zu unterscheiden, und dann auch darauf richtig wechselseitig zu beziehen, endlich auch damit gesetzmäfsig zu vereinen, ist, in der Idee und in der Wirklichkeit der Einen Offenbarung Gottes an den Menschen, und der Einen Gottinnigkeit und Gottvereintheit des Menschen, worin der Mensch der Einen Offenbarung Gottes an ihn selbstthätig antwortet und im Leben entspricht. — Daher mufs hierbei insbesondre eine jede Offenbarung durch blofs andere, als die bekannten Erkenntnifsweisen, die also doch ebenfalls nur eine intellectuale Offenbarung an den Geist als erkennendes Wesen ist, sorgfältig unterschieden werden von einer Offenbarung Gottes an den Menschen an ganz andere Vernunftvermögen als das Vernunftvermögen der Erkenntnifs ist, welcher daher auch eine ganz andre Innigkeit und eine eine ganz andre Auffassungsweise in Menschen entspricht, als

*) Das Wort: *Offenbarung*, ist von weiterer Bedeutung, als das Wort: *Kundmachung*, denn *offen*, uns zugängig, und mit uns vereinbar kann ein Wesenliches auch in und durchs Gefühl, und in und durch das Wollen seyn. Kurz *Offenbarung* umfafst alle Arten des Offenseyns, Zugängigseyns, des Inneseyns, *kundbar* aber nur die durch das Schauen oder Erkennen. Eine ausführliche Abhandlung hierüber und über den verneinlich entsprechenden Begriff des Verborgnen, Heimlichen, und Geheimen findet der wissenschaftliche Leser in meiner Schrift: *die drei ältesten Kunsturkunden*, in des II. Bds. 1r Abtheilung.

der innige Trieb nach Erkenntnifs der Wahrheit und als das Denken ist.

Was aber das andre Glied des vom Verfasser aufgestellten Dilemma angeht, so stimmen wir mit ihm in der Behauptung dem Sinne seiner Worte nach zusammen, dafs diese Unmöglichkeit unerwiesen und unerweislich seye, wenn anders statt „allgemeine Menschenvernunft“ verstanden wird die allgemeine Menschenvernunft als *erkennende* Vernunft. Aufserdem darf eigentlich nicht gesagt werden, dafs diese besondre Offenbarung in der allgemeinen Menschenvernunft nicht enthalten seye, weil keine Offenbarung Gottes als solche in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten seyn kann, weil diese, als solche nur sie selbst für sich selbst ist und nur sich selbst, ihr eigenes Innere ist, mithin auch nur ihrer selbst und ihres Innern, als solche und an und durch sich, inne seyn und werden kann im Schaun, Empfinden, und Wollen; und weil daher „der allgemeinen Menschenvernunft“
bei jedem Inneseyn Gottes im Erkennen, Empfinden und Wollen 291
allemal ein Göttliches begegnet, was sie selbst, als solche nicht ist, noch enthält, noch auch, wenn es ihr nicht von Gott dargeboten wird, aus eigner Vernunftkraft erfassen kann, sondern blofs, unter Gottes Verursachung, in untergeordnet mitwirkender endlicher Thätigkeit empfängt, und in sich aufnimmt, und *insofern* selbst, mit Gottes Hülfe, zu dem Seinigen macht.

Es stellen sich bei dieser Behauptung des Verfassers mehre wichtige Bemerkungen dar, die zugleich dessen Lehre so bestimmt charakterisiren, dafs wir sie nicht verschweigen dürfen.

Zuförderst ist dadurch, dafs die Unmöglichkeit einer besondern göttlichen Offenbarung an die erkennende Vernunft mittelst einer neuen Erkenntnifsart nicht erwiesen ist, für die Religionswissenschaft und für Geist und Herz des religiösen Menschen wenig oder nichts gewonnen. Denn daraus folgt nicht einmal, dafs die Möglichkeit der Sache jemals sachlich werde bewiesen werden können. Denn von jener wüsten Annahme: was nicht als unmöglich erwiesen ist, das ist möglich, oder, das darf ohne Weiteres als möglich gesetzt werden, kann hier nicht die Rede seyn, auch macht sie der Verfasser nicht, wie aus mehren Stellen dieser seiner Schrift bestimmt hervorgeht. Fürs zweite folgt aus der Thatsache, dafs diese Unmöglichkeit bis jetzt nicht philosophisch erwiesen ist, oder nach dem jetzigen Zustande der Philosophie nicht erwiesen werden kann, noch garnicht, dafs diefs auch sofort ohne Ende für die weitere und tiefsinnigere Ausbildung der Philosophie der Fall seyn *müsse.* Es bleibt also sogar ungewifs, ob die theoretische Unmöglichkeit: die fragliche Unmöglichkeit zu beweisen „in der allgemeinen Menschenvernunft“

oder überhaupt für das endliche Vernunftwesen, stattfinde. Gesetzt aber die Philosophie könnte die Unmöglichkeit davon beweisen, daſs die Unmöglichkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung jemals bewiesen werde: so wäre über die Möglichkeit oder auch Unmöglichkeit der Sache selbst daraus ganz und gar nichts zu erkennen, vielweniger zu entscheiden. Und es müſste auch dann nach des Verfassers Voraussetzungen nur gesagt werden: daſs die Philosophie *in ihrem dermaligen Zustande* über diesen Gegenstand garnichts zu entscheiden vermöge, daſs also die Frage: ob eine anderartige Offenbarung Gottes als durch die uns jetzt flieſsenden Erkenntniſsquellen möglich seye oder unmöglich, gar kein Gegenstand der weiteren Untersuchung, geschweige der Entscheidung für die *dermalige*, haltbare Religionsphilosophie seyn könne.

Ferner ist allererst weiter die Frage, ob, um über die fragliche Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu entscheiden, wie der Verfasser behauptet, erfordert werde, daſs wir uns „einer erschöpfenden Gotterkenntniſs und Naturerkenntniſs müſsten rühmen können." Denn es sind hier offenbar folgende problematische Fälle und Entscheidungsgründe unbeachtet geblieben. — Zuförderst ist hinsichts des fraglichen Gegenstandes zu prüfen:
292 ob nicht vielleicht die ganze Annahme der Wesenheit des endlichen sowohl als des unendlichen Vernunftwesens widerstreite, so daſs bewiesen würde, das unendliche Vernunftwesen, als solches könne sich der endlichen Vernunft als solcher, überhaupt nicht offenbaren. Sodann, wenn auch im Gegentheile eine ewige, in jeder Zeit ohne weitere individuelle Einwirkung und Hülfe Gottes dem endlichen Vernunftwesen offenstehende Offenbarung Gottes als bewiesen eingesehen werden könnte, so bliebe wieder die nähere Frage, zu deren Erörterung wieder die Annahme, daſs unsere Gottes- und Naturerkenntniſs erschöpfend seye, garnicht erfordert wird: ob noch auſserdem Gott individuell auf den Geist des Menschen einwirke, und Sich so auch individuell ihm offenbare; und zwar sowohl zu dem Ende, daſs der Mensch jene ewige Offenbarung Gottes sich aneigne, als auch zu jenem, daſs das endliche Vernunftwesen Gott in Gottes individuellen zeitlichen Wirkungen und Fügungen als den lebendigen im Individuellen gegenwärtigen Gott erkenne und anerkenne. Es kann bei einer bestimmten Weise und Stufe der geistigen Entwickelung des Menschen die erstere allgemeine, ewige Offenbarung Gottes an den Menschen erkannt, und doch die individuelle, zeitliche Offenbarung Gottes an den Menschen auf dieser Erde entweder als überhaupt, oder als überhaupt auf dieser Erde unmöglich, oder auch nur als bis jetzt noch nicht an den Menschen ergan-

gen, behauptet werden. Wir zwar beantworten diese beiden Fragen mit Ja; weil wir die ewig - allgemeine, die zeitlich-individuelle, Offenbarung Gottes an den Menschen und an die Menschheit, und die nach dem göttlichen, ewigen und zeitlichen Rathschlusse bewirkte Vereinigung beider Offenbarungen in die Eine zeitewige Offenbarung, als ein für Gott selbst Grundwesenliches, als eine Eigenschaft der Gottheit selbst, wissenschaftlich erkennen; daher wir auch lehren, *) daſs beiderlei Offenbarungen Gottes und die aus beiden vereinte in jedem Lebensgebiete der endlichen Geister nach Gottes heiligem Willen zur rechten Zeit wirklich seye und werde; und zwar die ewige allgemeine Offenbarung Gottes, was Gottes ewige Verursachung angeht, stetig in aller Zeit, die individuelle Offenbarung Gottes aber, was Gottes zeitlich-individuelle Ursachlichkeit dabei betrifft, überall und immer für jeden endlichen Geist und für jede Gesellschaft endlicher Geister im Weltall zur gesetzmäſsigen rechten Zeit, erfolge; daſs endlich auch Gott im Vereine seiner ewigen und zeitlichen Ursachlichkeit seine zeitewige Offenbarung an alle endliche Geister 293
in der unendlichen Zeit seinem Lebengesetze gemäſs bewirke. Ja höher noch wird erkannt, daſs die jetzt genannten drei besonderen Offenbarungen Gottes an die endlichen Vernunftwesen innere Momente sind der Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten, auch unbedingt daseyenden Offenbarung seiner Wesenheit an die endlichen Vernunftwesen, an das in seiner Art unendliche Reich der Geister, und der Menschheit, in Ihm. **)

Weiter verdient noch bemerkt zu werden, daſs der Verfasser von einer erschöpfenden Erkenntniſs „des Ur-Wirklichen“ und *mit* ihm der Natur der Dinge, redet; also annimmt, daſs die endliche Vernunft von der einen Seite Gott, und nächst Gott, neben Gott, *mit* Gott zugleich auch die Natur der, versteht sich *endlichen*, Dinge, erkennen solle, indem nach unserm Verfasser die Dinge auſser Gott seyen. Eine Voraussetzung, die er freilich bis hieher schon mehrmals gemacht, aber mit Nichts gerechtfertigt hat, deren Unmöglichkeit wir weiter oben (S. 214 ff. vergl. 379, 411 ff.) bereits nachgewiesen haben, und die er selbst für unerklärbar erklärt (409). — Es kann aber gar wohl seyn, ja es ist so, daſs die menschliche Vernunft die Frage nach der Offenbarung Gottes

*) Dieſs habe ich gelehret, ehe *Jacobi's* Schrift von den göttlichen Dingen erschienen war, und eher als ich eine Zeile von *Jacobi's* und *Bouterwek's* Schriften gelesen.

**) Diese im Erstwesenlichen vollständige Lehre von der Offenbarung Gottes an den Menschen und die Menschheit habe ich seit dem Jahre 1808 in mehren meiner Schriften und Abhandlungen klar und bestimmt bekannt und vorgetragen.

an sie wissenschaftlich und zwar auf geradem Wege in Einsicht der Gründe bejahig zu beantworten vermag, ohne sich jener vom Verfasser geforderten erschöpfenden Erkenntniſs bewuſst zu seyn, vielweniger sich deren zu rühmen, indem sie sich bewuſst ist, daſs und warum sie eine solche erschöpfende Erkenntniſs nicht nur jetzt nicht hat, sondern auch nie haben kann, weil diese dem Begriffe eines endlichen Vernunftwesens widerspricht, und nur Gottes ist, indem der Mensch wohl eine den obersten Momenten nach vollständige, niemals aber eine den Reichthum der Tiefe erschöpfende Erkenntniſs irgend eines Gegenstandes haben kann. Nicht einmal irgend etwas zeitlich Individuelles, auch das Kleinste nicht, kein Haar, keinen Wassertropfen, kein Sonnstaübchen wird eine endliche Vernunft jemals durchkennen, geschweige das ganze individuelle Leben der endlichen Wesen im unendlichen Weltall, vielweniger das darüber erhabene individuelle Leben und Walten Gottes als Urwesens.

Nun behauptet zwar freilich der Verfasser keinesweges, daſs die Anerkenntniſs einer besondern Offenbarung Gottes durch eine andere Erkenntniſsweise auf dem im zweiten Gliede seines Dilemma anzeigten Wege zu Stande komme; vielmehr ebendeſswegen, weil dieser Weg unmöglich ist, meint er, wir seyen genöthigt, den Inhalt des ersten Gliedes anzunehmen, weil sonst garnicht gedacht werden könnte, „daſs das Ur-Wirkliche, als ein göttlicher „Geist sich unserm Geiste kund thue." Aber das ist eben irrig, daſs der Weg der Erkenntniſs deſshalb, weil unendlich *vollkommne* Erkenntniſs dem endlichen Geist unmöglich seye, nicht eingeschlagen werden könne; denn er kann deſshalb nichts destoweniger gar wohl eingeschlagen werden, und führt zu wissenschaftlicher Erkenntniſs der Offenbarung Gottes an das endliche Vernunftwesen, obschon des letzteren Erkenntniſs durchaus endlich, und bloſs ohne Ende erweiterbar ist, wie wir im Vorigen gezeigt haben. Es wird gerade nur auf diesem Wege, als auf dem einsig möglichen Wege, die hier vom Verfasser geforderte Entscheidung,
294 und zwar in wissenschaftlicher Klarheit und Tiefe, gewonnen. Endlich ist aber auch klar, daſs der im ersten Gliede des Dilemma vom Verfasser problematisch aufgestellte Fall, genau besehen der des zweiten Gliedes ist, da der Verfasser ja doch von einem „*Kundthun*", also von einem Zuwissenthun, oder Zuerkennengeben redet, also von einer Offenbarung Gottes an das Vernunftwesen, als erkennendes Wesen, welche mithin von demselben mittelst des Erkenntniſsvermögens erfaſst werden muſs.

Da der Verfasser die eigentliche Entscheidung darüber, „ob die „wahre Religionsphilosophie sich hinauf arbeiten könne zu der „Höhe einer solchen Gottes- und Naturkenntniſs, wie sie zur philo-

„sophischen Deduction der Unmöglichkeit einer besonderen göttli-
„chen Offenbarung verlangt wird“ erst „von der Fortsetzung seiner „Untersuchungen“ erwarten läſst, so wollen wir manches Nähere, was wir hierüber zu sagen haben, bis dorthin aufheben, ob er gleich auch dort (613), das schon hier (S. 133 B.) gethane „demüthige „Bekenntniſs der Philosophie, daſs *soweit* kein menschliches Wis-
„sen reiche“ (vergl. 246) nur wiederholt; an welchem Bekenntniſs wir vielmehr Vermessenheit als Demuth finden, indem der Verfasser sein so eben bestehendes, und auch nur vorübergehendes, philosophisches Unvermögen, der sich selbst erkennenden Vernunft selbst, und „der Philosophie als der Sachwalterin und „Dollmetscherin derselben“, mithin allen endlichen Vernunftwesen für die Ewigkeit, zuschiebt.

Auf dieser schwachen, eigentlich bloſs problematisch aufgestellten Grundlage, und von diesen zerstreuten Gesichtspunkten aus erbaut nun der Verfasser ein vorlaüfiges Räsonnement über den theologischen, vornehmlich christlichen Supernaturalismus und Superrationalismus, wozu wir uns, dem Zwecke dieser Kritik zufolge, begnügen nur einige Bemerkungen von den vielen, die sich dabei darbieten, hier auszusprechen.

„Das Vertrauen zu der Vernunft“, sagt der Verfasser, „ist „es, was den denkenden Kopf zum Rationalisten macht. Der „philosophirende Supernaturalist bleibt also immer noch Ratio-
„nalist, wenn er die Nothwendigkeit eines Glaubens, der über „die Vernunft erhaben seyn soll, durch Schlüsse zu beweisen „sucht, die dasselbe Vertrauen zu der Vernunft voraussetzen, von „dem die Philosophie ausgeht. Aber er hört auf, Rationalist zu „seyn, wenn er sich nicht für bereit erklärt, seinen Glauben „aufzugeben, sobald ein Anderer ihm durch Schlüsse, die nicht „schon einen solchen Offenbarungsglauben voraussetzen, bewei-
„sen kann, daſs dieser Glaube auf einer Täuschung beruhe. Wer „sich als Rationalisten rechtfertigen will, muſs immer der Ver-
„nunft den letzten Ausspruch über Wahrheit und Irrthum in je-
„der Hinsicht zugestehen, wobei sich von selbst versteht, daſs, „weil die Vernunft in der menschlichen Natur den Störungen un-
„terworfen ist, aus denen der Irrthum entspringt, der wahrhaft Ver-
„nünftige nicht ohne Prüfung die Einwendung zurückweiset, durch „die seine eigne Vernunft zum klareren Bewuſstseyn ihrer selbst „gebracht werden soll.“ Diesen Erklärungen fehlt es an Be- 295
stimmtheit, weil der Sinn der Worte: *Vernunft* und *Natur* schwankend gelassen ist. Es muſs bei diesen Untersuchungen unterschieden werden die göttliche Vernunft und die menschliche Vernunft, oder: Gott als Vernunftwesen und der Mensch als Vernunftwesen; dann die göttliche Natur und die endliche Natur;

und wenn von endlicher Natur, das ist der Eigenwesenheit endlicher Wesen, die Rede ist, mufs ferner unterschieden werden die geistliche Natur und die leibliche Natur, das ist der endliche Geist nach seinem Eigenwesenlichen von den leiblichen endlichen Dingen und von demjenigen Wesen, welches Natur vorzugsweise genannt wird, und uns in der Gesammtheit der leiblichen Dinge erscheint. Ohne diese Unterscheidungen ist das Gerede von Superrationalismus und Supernaturalismus grund- und bodenlos. Wird unter Natur ein jedes Wesen nach seiner endlichen Eigenwesenheit, und wird demgemäfs auch die Benennung des Uebernatürlichen verstanden, so ist die Erkenntnifs Gottes für jedes endliche Vernunftwesen ein Uebernatürliches und ihm von Gott selbst Geoffenbartes. Dabei thut sich denn zunächst die Unterscheidung hervor, ob die Welt und alle endliche Wesen aufser der Wesenheit Gottes, und Gott als ein ganz aufserweltliches Wesen, oder ob die Welt als in Gott, aber zugleich auch als aufser Gott als dem Urwesen gedacht werde. Ferner müssen als mögliche Lehren des Supernaturalismus drei bestimmte Behauptungen unterschieden werden: die erste, dafs ein über die endliche Vernunft des endlichen Vernunftwesens, als *auch* eine bestimmte Natur, erhabener Gottglaube und Gotterkenntnifs überhaupt nothwendig seye; die zweite, dafs Gott Sich insbesondere auch den Menschen überhaupt offenbare, und zwar auf ewige, allgemeine, oder auf zeitlich individuelle Weise, oder auf beiderlei Weise zugleich; die dritte, geschichtliche, dafs die Offenbarung Gottes an die Menschen bereits auf Erden geschehen seye, oder noch geschehe, oder erst in Zukunft geschehe, oder dafs zwei oder auch alle drei dieser Fälle zugleich stattfinden; und in dieser geschichtlichen Annahme selbst zeigt sich weiter noch der Unterschied, ob die göttliche individuelle Offenbarung unmittelbar nur als an Einen Menschen, oder an mehre Menschen in Einem Volke, oder an mehre Menschen in allen Völkern, zur Zeit der Reife der Menschheit an alle und an jeden Menschen, geschehend angenommen wird. Das Gemeinsame aber in allen diesen verschiedenen Gestaltungen des Supernaturalismus ist aber die Annahme: dafs die Gotterkenntnifs endlicher Vernunftwesen als endlicher Naturen, etwas an ihrer endlichen Natur über selbige erhabenes, durch Gott selbst als über jede endliche Natur erhabenes Wesen, Verursachtes, und die endliche Natur über sie zu Ihm Erhebendes ist. Auch mufs beachtet werden, dafs der Supernaturalismus sich nicht blofs auf die Gotterkenntnifs durch göttliche Offenbarung bezieht, sondern auch auf das Gottgefühl, auch auf den rein auf das Gute weil es das Göttliche ist gerichteten Willen, und auf das ganze gottinnige, gottgeweihte, gott-

ähnliche, gottvereinte Leben, auf die ganze übernatürliche alle 296
endliche Naturen umfassende Heilsordnung Gottes, überhaupt auf die ganze Religion.

Sicht man aber auf das allem *Supernaturalismus* Gemeinsame, so ist klar, daſs derselbe wesenlich *Rationalismus* ist, wenn unter diesem die Lehre verstanden wird, welche der Vernunft gemäſs ist, und zwar zuerst der göttlichen Vernunft, das ist Gotte als dem unendlichen Vernunftwesen, dann aber auch der endlichen menschlichen Vernunft, zu unterst zwar darin, daſs sie selbiger, sofern sie sich in der Grenze ihrer Endlichkeit hält, nicht und in nichts widerstreitet, zu oberst aber darin, daſs sie derselben, als der von Gottes unendlicher Vernunft durch Gottes Offenbarung an sie erleuchteten endlichen Vernunft, gemäſs ist; ja es verdient die Lehre des Supernaturalismus *allein* den Namen des Rationalismus ganz, weil sie die Lehre der göttlichen Vernunft, ja die Lehre Gottes selbst ist an und in der endlichen Vernunft, sowie selbige von der endlichen Vernunft, in untergeordneter Mitwirkung ihrer freien Thätigkeit auf- und angenommen ist. Daſs der echte Supernaturalismus auch Vertrauen zu der Vernunft begründe, versteht sich, aber zuerst Vertrauen zu Gottes Vernunft, das ist zu Gott als dem unendlichen Vernunftwesen, und dann untergeordneter- und bedingterweise Vertrauen zu der endlichen Vernunft, weil und sofern sie der göttlichen Vernunft im Endlichen ähnlich, und was die Erkenntniſs Gottes betrifft von Gottes Offenbarung an sie erleuchtet und durchdrungen ist. Wer Gott selbst als das unendliche Vernunftwesen, als die Vernunft selbst erkennt, und benennt, der sollte unter: *Vernunft*, ohne Beisatz nie die endliche Vernunft, noch die menschliche Vernunft stillschweigend verstehen. Wenn daher unser Verfasser sagt: „das Vertrauen zur Vernunft ist es, was den denkenden Kopf „zum Rationalisten macht“, so würde dieſs vollkommen richtig seyn, wenn hier unter: *der* Vernunft, Gott als Vernunftwesen, gedacht wäre; da aber der Verfasser, wie aus allem Vorigen und Folgenden sich ergiebt, unter der Vernunft nur die Vernunft endlicher Wesen, und zwar die Vernunft des Menschen versteht (204 N.), so ist dieser Satz, in dieser unbestimmten Allgemeinheit falsch. Denn Vertrauen zur endlichen Vernunft kann ein endliches Vernunftwesen nur haben, wenn und sofern es zur Vernunft selbst, zur unendlichen Vernunft gekommen, das ist, sofern es Gott als die unendliche Vernunft, und sich als in Gott endliche Vernunft seyend weiſs; in göttlichen Erkenntnissen und Verhältnissen aber, überhaupt in Sachen der Religion, kann das endliche Vernunftwesen nur unter der unerläſslichen Bedingung Vertrauen zu seiner endlichen Vernunft haben, als es sich von

der göttlichen Vernunft erleuchtet, und durch die Offenbarung Gottes an sie mit der Vernunft selbst übereinstimmig weifs, und selbst dann nur ein endliches, in und durch das unendliche unbedingte Vertrauen zu Gott selbst, als der unendlichen, unbedingten Vernunft bedingtes, und mit einem in Ansehung der noch auszubildenden Erkenntnifs nie zu tilgenden, wachsamen Mistrauen vereintes Vertrauen. Eben defshalb ist dem Verfasser nicht zuzugeben, dafs sich der Rationalist als solcher dadurch
297 rechtfertigen solle, dafs er „der Vernunft", das ist, nach dem Sinne des Verfassers, und dem Zusammenhange seiner Rede, der endlichen Vernunft, „den letzten Ausspruch über Wahrheit und Irr„thum in jeder Hinsicht zugestehe"; dann müfste er die endliche Vernunft mit der Vernunft Gottes, ja sich selbst mit Gott verwechseln. Im Lichte der Gotterkenntnifs sieht vielmehr jedes endliche Vernunftwesen ein, dafs es, als endliches, ohne Gottes Verursachung, Gott nicht zu denken und zu erkennen vermöchte, noch vielweniger in Ansehung Gottes, und des Verhältnisses Gottes zu ihm als endlichem Vernunftwesen, und zur Welt, in irgend einer Hinsicht urtheilen, geschweige den letzten Ausspruch thun könne. Diese Behauptung, dafs der endlichen Vernunft, als solcher, der letzte Ausspruch über Wahrheit und Irrthum in jeder Hinsicht gebühre, ist der Gipfel menschlicher, thörigter Eitelkeit und Verblendung, und durchaus irreligiös; und die beigefügte demüthige Beschränkung, dafs die endliche Vernunft dennoch Prüfung *) ihr gemachter Einwendungen nie versagen solle und dürfe, hebt nicht nur die Befugnifs zu jener eiteln Anmafsung wieder auf, sondern zugleich für alle Zeit, und für alle endliche Geister sogar die Möglichkeit einer ewig und für immer entschiedenen Einsicht und Anerkenntnifs der Wahrheit, die über alle Einwendungen erhaben, von allen Einwendungen und Zweifeln unerreichbar seye. Der wahrhaft vernünftige Denker hingegen, der durch Gott zur Vernunft selbst, das ist zur göttlichen Vernunft, gekommen ist, und dessen gesammte Erkenntnifs im Lichte der Erkenntnifs Gottes steht, schreibt seiner endlichen Vernunft in Ansehung der Erkenntnifs Gottes, und göttlicher Verhältnisse nur das Vermögen und die Fähigkeit zu, die Erkenntnifs Gottes, die ihm Gott durch seine ewige und zeitliche Verursachung offen-

*) Blofs die Auffassung und die Widerlegung gemachter Einwendungen soll und darf der die Wahrheit erkennende Mensch seinem Mitmenschen nicht versagen, wenn andre Pflichten ihn nicht daran hindern. Das Wahre als wahr, unbedingt, und als erhaben über alle Einwürfe zu behaupten, sobald man es einsieht, ist echt und recht, nicht unbescheiden; denn die Persönlichkeit des Erkennenden ist dabei aufser dem Spiele, und indem der Wahrheit die Ehre gegeben wird, wird sie Gott gegeben.

bart, in sich auf endliche Weise aufzunehmen; er hält nichts für wahr, als in Ansehung Dessen er sich mit der göttlichen Vernunft einstimmig weifs, indem er einsieht, dafs die Schauung und Erkenntnifs desselben von seiner endlichen Persönlichkeit, und zeitlichen Individualität und Beschränktheit unabhangig ist und besteht. Freilich ist auch die endliche Vernunft mit der göttlichen unendlichen Vernunft der reinen Wesenheit nach einerlei, aber eben diefs ist selbst nur dann einzusehen, wenn das endliche Vernunftwesen, von seiner Endlichkeit durch Gottes Offenbarung befreit, und über die Grenzen seiner Endlichkeit erhoben ist, und erst dann und dadurch ist auch das echte, befugte, gleichwohl endliche und bedingte Vertrauen des Menschen an sich als endliches Vernunftwesen, an *seine* Vernunft, möglich. Dafs die Philosophie nicht von dem Vertrauen zu der Vernunft, das heifst „zu der im Menschen sich selbst erkennenden Vernunft“ ausgehe, und überhaupt von gar keinem Vertrauen, sondern dafs sie zunächst, und der Zeit nach in der Entwickelung des endlichen Geistes zuerst von dem unbezweifelbaren Wissen der Grundschauung: Ich, im endlichen, sinnzerstreuten Menschen anhebe, dann durch die blofs thatsachliche Selbstwissenschaft des Ich in ihrem subjectiv analytischen Theile sich geistig vorbereite und fähige, den reinen, ganzen, klaren Gedanken: *Wesen*, oder: *Gott*, der ihr durch Gottes ewige Offenbarung immer offen steht, in das gereinigte und verklärte Denken aufzunehmen, und dafs sie alsdann den Einen Gedanken: Gott, in den Gliedbau der Wissenschaft ohne Ende zu entfalten in Gott berufen und fähig seye; alles Diefs haben wir im Vorigen schon erklärt, und werden es im Folgenden noch anschaulicher zu machen suchen; auch 298
zeigen unsre bisherigen philosophischen Druckschriften bereits einen unvollkommenen Anfang, die Wissenschaft selbst, das ist, die Philosophie in diesem Sinne zu gestalten.

Aus eben diesen Gründen können wir dem Verfasser auch nicht in dem charakteristischen Merkmale beistimmen, worin, nach seiner Meinung der Supernaturalist sich als Rationalisten bewähre. Denn der echte, Gott erkennende Supernaturalist kann die Nothwendigkeit eines Glaubens der über die Vernunft erhaben seyn soll, garnicht durch Schlüsse beweisen wollen, selbst wenn hier unter Vernunft nur die menschliche Vernunft verstanden wird. Denn freilich wohl weifs er die Gotterkenntnifs und den Glauben an Gott über die endliche Vernunft erhaben; er weifs aber auch, dafs alle und jede Schlüsse, wenn sie irgend Etwas beweisen sollen, schon die unbedingte, sogar über die Nothwendigkeit erhabne, Gotterkenntnifs wenigstens unbewufst, voraussetzen. Ferner hinsichts seiner ganzen supernaturalisti-

schen Lehre kann er sich nie bereit erklären, sich durch Schlüsse beweisen zu lassen, daſs er sich taüsche, eben weil er einsieht, daſs alle Schlüsse, wenn sie irgend etwas beweisen sollten, schon die Wesenheit und Daseynheit Gottes, und für ihn schon die Erkenntniſs und Anerkenntniſs Gottes voraussetzen, also schon voraussetzen, daſs er sich nicht taüsche. Bloſs in Ansehung seiner geschichtlichen Annahmen und Ueberzeugungen über Gottes an diese Menschheit ertheilten zeitlich individuellen Offenbarungen, über die Personen an welche sie geschehen, und über zeitliche Begebenheiten, sofern selbige der unmittelbaren zeitlich individuellen Einwirkung und Leitung Gottes zugeschrieben werden, kann und wird der vernünftig besonnene Supernaturalist sich durch ihm noch nicht bekannte, oder noch nicht gründlich erwogene geschichtliche Thatsachen, und daran sich kettende Schlüsse widerlegbar wissen und erkennen; aber auch Dieſs nur bis auf eine gewisse, begrifflich genau bestimmbare, hier aber nicht nachweisbare Grenze. — Der Verfasser fordert, daſs dergleichen Schlüsse nicht schon *einen solchen* Offenbarungsglauben voraussetzen. Dieſs muſs aber näher dahin bestimmt werden, daſs sie nicht schon diesen bestimmten historisch individuellen Offenbarungsglauben an gerade diese Person oder Personen, voraussetzen. Denn wenn diese Schlüsse auf die Annahme sich gründeten, daſs überhaupt die Vernunft des Menschen es nicht als *ewige* Wahrheit zu erkennen vermöge, ob Gott Sich den endlichen Vernunftwesen individuell offenbare oder nicht, so ist der Supernaturalist nicht verbunden sich auf selbige einzulassen, weil, ohne diese ewige Wahrheit als erwiesen und anerkannt vorauszusetzen, in der Geschichte jedes Menschen, jedes Volkes und der ganzen Menschheit überall nichts individuell von Gott Verursachtes und Gewirktes auch nur gesucht, geschweige gefunden, anerkannt und gewürdigt werden kann.

Alle Gotterkenntniſs in endlicher Vernunft ist nur durch eine Kundgebung oder Offenbarung Gottes an sie, durch ewige, zeit-
299 liche, oder aus beiden vereinte Verursachung Gottes als der unendlichen Vernunft, an ihr und in ihr verursacht; alle endliche Vernunftwesen, sofern sie Gott ahnen, glauben und wissen, stehen in Gottes Vernunft, und nehmen Das, was Gott als das unbedingte unendliche Vernunftwesen, ihnen offenbart, mit ihrer endlichen Kraft nur untergeordnet und auf endliche Weise mitwirkend in sich an und auf; und zwar verhalten sie sich dabei auch aufnehmend nicht dadurch, daſs und sofern sie endlich sind, sondern vielmehr vermöge Dessen, daſs sie und wonach sie als Vernunftwesen, obschon endlich, dennoch der reinen Wesenheit nach mit Gott, als der Einen unendlichen und unbedingten Vernunft,

übereinstimmen. Das aber, was das endliche Vernunftwesen von Gott, und göttlichen Verhältnissen, ahnen, glauben und wissen soll, ist allerdings für dasselbe erfaſsbar, nicht aber vermöge der Endlichkeit seiner Vernunft, sondern mittelst der Gottähnlichkeit derselben, und ihrer, von der Grenze der Endlichkeit unabhangig bestehenden Uebereinstimmung mit der göttlichen Vernunft. Dieſs ist die Grundeinsicht des echten, ganzen Rationalismus, der zugleich der echte und ganze Supernaturalismus ist; zu Dem auch wir uns bekennen.

„An Vernunftgründe“, sagt der Verfasser (S. 136), „wohin „auch die *historischen* gehören, glaubt jeder christliche Super„naturalist insofern, als er einen Beweis der Wahrheit des „christlichen Offenbarungsglaubens auſserhalb dieses Glaubens „selbst sucht, also von einem Wissen, das der Vernunft ange„hört, zu einem über die Vernunft erhabenen Glauben fortschrei„ten will. Darüber muſs sich also der christliche Supernatura„list bestimmt erklären, ob er unbedingt und in jeder Hinsicht „die Autorität der Vernunft auch in Sachen des religiösen Glau„bens für die höchste anerkennt.“ *Historische* Gründe, wenn in das Ganze der Erkenntniſs vernunftgemäſs aufgenommen, sind allerdings auch vernünftige Gründe; aber jeder geschichtliche Offenbarungsglaube setzt wesenlich schon Gotterkenntniſs und Erkenntniſs daſs Gott Sich dem Menschen und der Menschheit offenbare voraus, selbst dann, wenn in dem Offenbarungsglaubigen die *Anerkenntniſs* dieser ewigen Wahrheit erst mittelst des Inhaltes der geschichtlichen Ueberlieferungen, die er für von Gott verursacht jetzo anerkennt, zu Stande gekommen seyn sollte; denn nur von dem Moment an, wo dem Menschen diese *ewigen* Wahrheiten, als ewige, durch Gott verursacht einleuchten, ist es ihm möglich die individuelle Erscheinung der Offenbarung Gottes im Geschichtlichen anzuerkennen. Es kommt aber hierbei noch folgende wichtige, aber noch lange nicht genug beachtete Unterscheidung hinzu. Der Inhalt des geschichtlich überlieferten und zumtheil in der Gegenwart sich begebenden und miterlebten Ganzen der göttlichen Offenbarung besteht in ewiger und in zeitlicher und in zeitewiger Wahrheit; die ewige darin enthaltene Wahrheit kann als solche nicht mit geschichtlichen Gründen erwiesen und bestätigt, sondern sofern sie selbst auf Endliches sich bezieht nur in ewigen Gründen, die Grundwahrheit: Gott, aber ohne alle Gründe, in ihrem eignen Lichte eingesehen werden; obschon, daſs diese ewige Wahrheit von Gott 300
selbst in zeitlich individueller Ursachlichkeit an diese Person oder Personen geoffenbaret worden seye, ein Gegenstand der geschichtlichen Ueberzeugung ist. Was aber zweitens das zeitlich Indivi-

duelle betrifft, Begebenheiten in der Natur, und zumeist das Leben gottinniger Menschen, — so beruht die Ueberzeugung, daſs dasselbe von Gott individuell verursacht und geleitet seye, zugleich auf ewigen und auf historischen Gründen. Was endlich drittens die aus ewiger und zeitlicher Wahrheit vereinte religiöse Wahrheit angeht, vornehmlich die zeitewige Ueberzeugung, daſs die ewige Ordnung des Heiles für diese Menschheit in dieser bestimmten geschichtlichen Entfaltung, mittelst dieser Person oder Personen, und mittelst dieser religiösen Gemeinde, als individuelle von Gott für diese Menschheit angeordnete Heilsordnung verwirklicht seye: so beruht auch diese Ueberzeugung in der unbedingten Gotterkenntniſs selbst, und in ewigen und geschichtlichen Gründen, die insgesammt wiederum ihren Grund und ihren Halt in der unbedingten Gotterkenntniſs haben. Der christliche Supernaturalist kann zugleich Rationalist seyn, und zwar in dem echten und ganzen Sinne, der vorhin erklärt worden ist. Und soweit ist bereits die christliche Religionswissenschaft gediehen, daſs mehre wissenschaftliche Theologen es einsehen, auch ihr historischer Theil könne und solle als aufgenommen in das Eine Ganze der menschlichen Wissenschaft, mit der Wissenschaft der unbedingten und der ewigen Wahrheit zugleich, und in Uebereinstimmung, und harmonischer Vereinigung mit der unbedingten und der ewigen Wahrheit, wissenschaftlich gestaltet werden. *)

Wenn mithin von endlicher Vernunft die Rede ist, so kann der christliche Supernaturalist seine Erkenntniſs und seinen Glauben, über die menschliche Vernunft, als solche erhaben achten, und doch seine Erkenntniſs für Vernunfterkenntniſs, seinen Glauben für Vernunftglauben erkennen, und anerkannt verlangen, sofern er erkennt, daſs beides mit Gottes unendlicher Vernunft übereinstimme, als welche sich eben der menschlichen Vernunft im Christenthume geoffenbart habe, zugleich aber auch mit der menschlichen Vernunft, welche in untergeordneter Mitwirkung ihrer endlichen Kraft jene an sie ergehende Offenbarung Gottes, nach der Fügung und unter dem zeitlich individuellen Beistande Gottes, an und in sich aufnehme, und überhaupt mit ihr, sofern sie sich als in Gott und durch Gott seyend, und als mit Gottes Vernunft, durch Gott, einstimmig, also auch insofern von ihrer Beschränktheit in Gott befreit und über selbige erhoben weiſs. Dabei, oder vielmehr eben wegen dieser Einsicht, kann dann der christliche Supernaturalist, so wie überhaupt jeder echte Supernaturalist, dennoch zugleich behaupten: daſs der menschlichen, endlichen Vernunft als solcher, und sofern sie nicht durch Gott

*) Dieſs ist unter Andern angestrebt in *Marheinecke's* christlicher Dogmatik, 2ter neubearbeiteter Ausgabe, 1827.

in Gotterkenntniſs erleuchtet ist, über die Erkenntniſs Gottes und über göttliche Verhältnisse, mithin auch sofern diese Erkenntniſs im Christenthume gelehrt wird, durchaus kein Urtheil zustehe, noch überhaupt möglich seye. Schon hieraus ist offenbar, daſs 301
der Entscheidungsgrund, ob auch der christliche Supernaturalist noch Rationalist seye, nicht, wie der Verfasser meint, auf *die* Spitze gestellt ist, „ob er der menschlichen Vernunft in jeder Hinsicht die höchste Autorität, auch in Sachen der christlichen religiösen Erkenntniſs und des christlichen religiösen Glaubens zuerkenne oder nicht?“ — Denn Dieſs kann er überhaupt der endlichen Vernunft nicht zugestehen, sowenig als irgend ein anderer, z. B. brahminischer, mosaischer, oder islamischer Supernaturalist; — so wenig als der Philosoph. Was nach dem Verfasser der menschlichen endlichen Vernunft zuerkannt werden soll, gebührt nur Gotte, als der unendlichen Vernunft, und es ist einer der geistigen Anfänge der Wissenschaft, und zugleich der intellectualen Religiosität, im endlichen Geiste, daſs dieſs eingesehen werde.

Nun wendet sich der Verfasser zu der Betrachtung des apostolisch christlichen Glaubens, sofern derselbe *superrationalistisch* seye, das ist, sofern sich derselbe über die endliche Vernunft des Menschen erhebe, nach „der Idee von einer über alle unsre „Begriffe erhabenen göttlichen Vernunft (S. 140).“ „Der apo„stolisch-christliche Glaube, wie er in den Schriften des neuen „Testaments vor uns liegt, hat sich als entschiedenen *Superratio„nalismus,* nicht bloſs Supernaturalismus, so deutlich ausgesprochen, „daſs von einem Christenthume ohne diesen Superrationalimus, „der die Vernunft“ (nehmlich die menschliche, sofern sie endlich ist), „unter dem Gehorsam des Glaubens gefangen nimmt *), im

*) Da der Inhalt der christlichen apostolischen Glaubenslehre von den Aposteln selbst und von der ganzen christlichen Kirche als die göttliche Wahrheit, als Offenbarung der *göttlichen Vernunft* (des *Logos*) selbst anerkannt wird, so ist es der Natur der endlichen menschlichen Vernunft völlig gemäſs, daſs sie sich als innerhalb der göttlichen Vernunft und von derselben, das ist von Gott als dem unendlichen Vernunftwesen, gehalten und gebunden erkenne; — nicht aber in einem sclavischen Gebundenseyn wie in einem Gefängnisse, sondern in dem seligen Bunde mit Gott im Glauben, in der Liebe, und der Hoffnung — in der Freiheit des unendlichen Reiches Gottes. In dieser Anerkenntniſs liegt garnicht Verkenntniſs der Kräfte und Befugnisse der endlichen Vernunft, vielmehr umgekehrt Einsicht in ihre Göttlichkeit, daher dann auch das apostolische Christenthum lehrt, daſs *die von Gott erleuchtete* menschliche Vernunft auch in die Tiefe der Gottheit forschen (1 Cor. 2, 10) und überhaupt Alles selbstthätig prüfen, und das Beste behalten solle und könne (1 Thess. 5, 21). Vielmehr ist also das apostolische Christenthum rein rationalistisch, als Lehre der göttlichen Vernunft (des Logos) selbst, und fordert von der menschlichen Vernunft mehr nicht,

„apostolischen Sinne gar nicht die Rede seyn kann." Diese Behauptung ist geschichtlich richtig, wenn unter Vernunft (*ratio*, λογος) die menschliche Vernunft als solche, aber gänzlich falsch, wenn darunter die göttliche Vernunft (λογος im Sinne der neutestamenlichen Schriften) verstanden wird. — Allerdings ist die Anerkenntniſs Gottes als des unendlichen Vernunftwesens, und daſs Gott als die unendliche Vernunft, und als der unendliche Geist, der Welt, und dem Menschen Sich offenbart, eine Grundlehre des apostolisch - christlichen Glaubens, die nicht fehlen kann: denn die Belehrung, oder Erleuchtung, der menschlichen Vernunft durch die göttliche Vernunft ist eine Grundbedingung des gottinnigen, gottähnlichen, gottvereinten, und gottseligen Lebens. Licht, Glaube, Liebe, freier Gehorsam,
302 Vertrauen, Hoffnung, Leben, Seligkeit, ist die Reihe der Wesenheiten, welche die im apostolischen Christenthume gebotene Vollkommenheit, oder Vollwesenheit ausmachen, die gefordert wird in dem Gebote: „seyd vollkommen, wie euer Vater im Him„mel" *). Aber das Licht ist die den menschlichen Geist überstralende und durchleuchtende Wahrheit, die im Herzen die Innigkeit und die Liebe weckt, das erkannte und in Liebe umfaſste göttliche Gute dem Willen darbietet, daſs es der Mensch in freiem Gehorsam, und in treuer Arbeit vollbringe.

Dieser Ausspruch über das apostolische Christenthum gilt aber ganz und im vollen Maſse auch von der echtwissenschaftlichen Denkart und Gesinnung des Philosophen. Denn die Erkenntniſs Gottes, als des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens wird von dem Philosophen als eine Wirkung Gottes als der Einen Ursache anerkannt; anerkannt als über die endliche Vernunft als solche erhaben dem Gegenstande und dem Grunde der Gewiſsheit und der Einsicht nach; obschon auch anerkannt wird, daſs die endliche Vernunft die Offenbarung Gottes an sie zu erfassen vermöge dadurch daſs sie selbst im Endlichen der göttlichen Vernunft ähnlich ist. Auch der Philosoph kann in dem Sinne, als es der Verfasser verlangt, nicht Rationalist seyn, das ist, er kann der endlichen Vernunft als solcher nicht die höchste Autorität in Sachen des Erkennens, des Wissens und des Glaubens, zuerkennen, welche bloſs Gottes ist und bloſs Gott gebührt. Aber im Hinschaun zu der Einen un-

als das ewig Nothwendige, daſs sie sich, als endliche lediglich in der göttlichen Vernunft halten, und sich derselben unbedingt auch in freier Besonnenheit untergeben solle, wie sie dieſs *ewig*, zu ihrem Heile, *ist* und bleibet.

*) Matth. 5, 48; 19, 21; Röm. 12, 2; Jac. 1, 4. u. an a. OO. (τελειος).

endlichen, unbedingten Vernunft Gottes, oder vielmehr zu Gott als dem unendlichen, unbedingten Vernunftwesen, ist der Philosoph, sowie der apostolisch-glaubige Christ, absolut rationalistisch; eben deſshalb aber auch hinsichts der endlichen, menschlichen Vernunft nur *bedingt* rationalistisch, sofern er derselben, kraft der unbedingten göttlichen Vernunft, deren endliches Ebenbild sie ist, und in deren Lichte sie steht, und der unendlichen göttlichen Vernunft untergeordnet, in ihrem Gebiete, eine bedingte Autorität allerdings zuerkennt.

Dieser Glaube des apostolischen Christenthums „ist“, nach dem Verfasser (S. 137) „ein sich selbst genügender Act des Be-
„wuſstseyns, durch den der Gläubige sich über die Vernunft er-
„hebt“, „durch welchen das Wahre in einem mystischen und hö-
„heren Sinne, als durch die Vernunft, unmittelbar ergriffen und 303
„festgehalten werden“, und „vor dem die Vernunft sich demüthi-
„gen solle.“ Allerdings genüget dieser Act sich selbst schon, wenn er in klarer und reiner Ahnung Gottes gegründet ist; — vollkommen aber, wenn er in der wissenschaftlichen Erkenntniſs Gottes in Geist und Gemüth des Menschen lebendig hervorgeht. Die angebliche Demüthigung der endlichen Vernunft ist nur Ablegung des nichtigen Dünkels auf das einbilderische Selbstvermögen der endlichen Vernunft, Gott durch sie selbst, ohne Gottes Verursachung und Hülfe zu erkennen; vielmehr bestätigt der reine Gottglaube die Würde der endlichen Vernunft sogar an ihrer Endlichkeit, und ist zugleich erhebend und bekräftigend für Geist und Herz. Eben dieſs gehört wesenlich zu der Würde des endlichen Wesens, und am meisten des Menschen, als des vollwesenlichen endlichen Wesens, als des göttlichen Ebenbildes, sich, sofern es an Sich selbst noch Uebermuth und Starrsinn findet, vor Gott zu beugen, sich nur in Gott zu Gott zu erheben, sich dem unendlichen Wesen, das ist Gotte, rein und ganz zu ergeben. Dieſs lehrt das apostolische Christenthum, — dieſs lehrt auch Philosophie.

Der Verfasser urtheilt richtig, „daſs der Superrationalist
„schon den Standpunkt seines Glaubens verlasse, wenn er die
„Gültigkeit desselben in der letzten Instanz auf Vernunftgründe
„zurückführen will“; — wenn nehmlich unter Vernunftgründen solche Gründe verstanden werden, welche die sich selbst überlassene endliche Vernunft aufbringen kann. Daſs aber der Superrationalist sich dabei auf ein Gefühl berufen *müsse*, wie der Verfasser weiter sagt, ist ungegründet; vielmehr versteht derselbe die intellectuale Wesenheit seines Glaubens sehr wenig, und kennt dessen wahre Stärke nicht, wenn er dieſs thut. Der Verfasser sagt hierüber: „Aber in einem andern Sinne“, als der von ihm

kurz zuvor (S. 138) erklärte, daſs auch der Superrationalist seinen Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen suche, „muſs derselbe „mit *Lavater* sagen: „„„Nur blinder Glaube ist wah„„„rer Glaube"""", nämlich insofern, als die Untrüglichkeit die„ses Glaubens in diesem Glauben selbst liegen, nicht aus Ver„nunftgründen erkannt werden soll. Aus dem über die Vernunft „erhabenen Acte des Bewuſstseyns soll ein Gefühl entspringen, „das die Stelle der Beweisgründe vertritt und sich selbst genügt." — Allerdings ist es richtig, daſs das Gottgefühl als solches das einsige Gefühl ist, welches sich selbst genügt, und zwar sowohl das unendliche Selbstgefühl Gottes auf unendliche Weise, als auch noch das endliche Gottgefühl des endlichen Geistes auf endliche Weise; allein im endlichen Geiste lebt sein Gefühl Gottes nicht eher auf, als bis er Gott in reinem, klaren, ganzen in sich selbst gewissen, sich gleichfalls selbstgenügenden Schaun erkennt; — und selbst in Gott ist Gottes Selbstgefühl *) von Got-
304 tes Selbsterkenntniſs nicht getrennt zu denken. Ferner hat der Superrationalist garnicht nöthig, zu behaupten, daſs das Gottgefühl die Stelle der Beweisgründe für die Erkenntniſs und Anerkenntniſs Gottes, und überhaupt in allen Sachen des Glaubens vertreten solle und könne. Er weiſs vielmehr, daſs die reine Gotterkenntniſs ihre Gewiſsheit an und in ihr selbst, an ihrem Inhalte, hat, und daſs das Gottgefühl ohne selbige im Menschen garnicht anspricht, sondern schläft, und unwirksam ist; daſs also die Gotterkenntniſs und der Glaube an Gott selbständig, in sich selbst gewiſs, und vom Gefühle gänzlich unabhangig sind, obwohl sie sich beide mit dem durch sie geweckten Gottgefühle innig vereinen. Der Superrationalist bedarf des Gefühles weder überhaupt für die Gotterkenntniſs und den Gottglauben, noch insbesondere für seinen Glauben an Gott als individuelle Vorsehung. Denn da die endliche Vernunft als solche Gott garnicht aus eigner Kraft zu erkennen vermag, und ebensowenig das Eine Leben der endlichen Dinge des Weltall, und das Eine Leben Gottes erschauen oder gar überschauen und durchschauen kann; da das endliche Vernunftwesen nicht einmal sich selbst als endliches Vernunftwesen ganz durchschaun und durchkennen, noch

*) Schon oben ist erwähnt, daſs wir die Worte: *fühlen*, *empfinden*, nicht ohne Widerstreben von Gott selbst brauchen, weil selbigen nur zu fest der Gedanke der menschlichen Endlichkeit, insonderheit menschlicher Lust und menschlichen Schmerzes anhaftet. Wir denken unter Gottes Selbstgefühl die Grundwesenheit Gottes, wonach Gott Sich Sein selbst inne ist in seiner inneren selben, ganzen und Einen Beziehung zu Sich selbst, nach seiner ganzen, selben, Einen Wesenheit. Statt: Gott fühlt oder empfindet sich selbst, kann auch gesagt werden: Gott ist Sein selbst inne, als das unendliche Gemüth.

viel weniger aber sein eignes individuelles Leben in dessen wesenlichen Lebenbeziehungen zur Welt, und zuerst zu Gott und Gottes unendlichem Leben, sowie es in dem Einen Gottes steht, und darin unter Gottes Leitung und Hülfe stetig in der Zeit in der unendlichen Tiefe der Ewigkeit hervorgegangen und allaugenblicklich hervorgeht, jemals anschaulich erkennen kann, indem vielmehr Gott jedes endliche Vernunftwesen auch nach dessen Endlichkeit und Eigenleben, allein unendlich, vollwesenlich erkennt und durchschaut: so mufs der echte Supernaturalist und Superrationalist, als welcher er auch zugleich der echte gottinnige Rationalist oder Theologist ist*), auch die allgemeine ewige Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes als des heiligen lebenden Wesens und als heiliger Vorsehung, nebst dem darin gegründeten Glauben an Gottes individuelle heilige Vorsehung auch in dem Leben dieser Menschheit auf dieser Erde, auch in seinem endlichen persönlichen Eigenleben, als einen wesenlichen Theil der von Gott dem Menschen als endlichem Vernunftwesen geoffenbarten Wahrheit anerkennen, und der endlichen Vernunft als solcher, die Fähigkeit aus eigner Kraft, ohne Gottes Verursachung und Offenbarung dazu zu gelangen, absprechen. Der 305
Glaube an Gottes auch über das Leben dieser Menschheit, sowie über das Eine Leben im Weltall, in zeitlicher individueller Verursachung waltende Vorsehung gründet sich in der Einen, reinen unbedingten Gotteserkenntnifs, und bildet und vollendet sich darin auf rein geistige, intellectuale Weise; und es kommt vielmehr darauf an, dafs dieser Glaube an Gottes individuelle Vorsehung vom endlichen gebrechlichen Gefühle des menschlichen bald eiteln und trotzigen, bald verzagten Herzens, rein als Sache des Erkennens festbegründet werde, damit er in den Aengsten und Schrecken, in dem Uebel und dem Bösen, in den Schmerzen und den Wonnen dieses weltbeschränkten Erdelebens, von endlicher eitler Furcht und Hoffnung rein und frei, bestehe, als eine unzerbrechliche Stütze, als ein sicherer Anker für das irdische Leben. — Allerdings kann gesagt werden, dafs dieser Glaube an Gottes individuelle Vorsehung ein *blinder* Glaube seye und seyn müsse, **) insofern, als es dem endlichen Vernunftwesen auf ewig versagt ist, in Gottes individuellen Rathschlufs, und in Gottes individuelle Leitung und Führung des Lebens der einselnen Menschen durchschauend einzudringen, und davon mehr zu wissen, als Gott ihm zu offenbaren würdiget. Der Mensch auf Erden weifs sich gleichsam als einen Wanderer auf nächtlichem ihm

*) Der da einsig λογον θεου als die Vernunft selbst erkennt und anerkennt.

**) „„Selig sind, die nicht sehen, und doch glauben.““ Joh. 20, 29.

selbst unbekannten Wege zu Gott an der Hand Gottes; — Ihm sollte er, auch blind, nicht trauen?

„Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts“ — bemerkt der Verfasser weiter — „hat sich an diesem superrationalistisch- „christlichen Glauben versündigt durch illiberale Verspottung sei- „nes Princips. — — Seine fanatischen Auswüchse fallen von „selbst ab, wenn er zu seinem ursprünglichen Charakter zurück- „geführt wird. — — Als ein Erbtheil schwacher oder ungebilde- „ter Köpfe darf doch auch ein Glaube nicht abgefertigt werden, „zu dem sich Männer, wie die Kirchenväter, bekannten, die zu „den Gelehrtesten ihrer Zeitgenossen gehörten, — — und zum „Theil von der Philosophie zur christlichen Glaubenslehre über- „gingen.“ Hiebei fragen wir, ob sich nicht Diejenigen, welche, wie *Jacobi* und unser Verfasser, den Absolutismus, der mit dem christlichen apostolischen Glauben in Ansehung jenes Princips: „der Idee von einer über alle unsere Begriffe erhabnen göttlichen „Vernunft“ (S. 140 B.) genau übereinstimmt, eben so illiberal verspotten, und selbigen als ein Erbtheil phantasiereicher Epopten, seine Lehre aber als ein unwissenschaftliches Gaukelspiel oder Hirngespinnst schildern, ohne ihn jedoch zu widerlegen, sondern vielmehr indem sie die Lehre des Absolutismus in Pantheismus, nach der von ihnen willkührlich beschränkten Bedeutung dieses Wortes, und dann ferner sogar in Atheismus verdrehen, — ebenso an der Philosophie versündigen, als jene angeblichen Philosophen sich am Christenthume versündigen?
306 zumal, da unter Denen, welche den Absolutismus lehren, Männer sind, die anerkannt nicht nur zu den Gelehrtesten, sondern zu den tiefsten Denkern unter den Zeitgenossen gehören, und sich dabei mit den Systemen der Philosophie aller Zeiten und Völker genau vertraut erweisen.

Sehr wahr sagt der Verfasser: „Die Wurzel des religiösen „Superrationalismus liegt tiefer. Die Idee von einer göttlichen, „über die menschliche Vernunft erhabenen Wahrheit hängt in „den innersten Tiefen des menschlichen Gemüthes mit der Idee „von einer über alle unsre Begriffe erhabenen göttlichen Vernunft „zusammen.“ Gerade aber aus dieser geistigen Wurzel entspringt auch der philosophische Absolutismus dann, wenn die Erkenntniſs des Einen unendlichen, unbedingten Wesens, als der absoluten Vernunft, in die innersten Tiefen des menschlichen Geistes und Gemüthes hereinscheint. Und sowenig der christliche in Ansehung der *endlichen* Vernunft superrationalistische Glaube deſshalb pantheistisch ist, ebensowenig gestaltet sich auch jemals der philosophische Absolutismus, der ebenfalls in derselben Hinsicht superrationalistisch ist, in Pantheismus im Sinne unsers

Verfassers aus, — obschon beide, der christliche Glaube und der philosophische Absolutismus darin zusammenstimmen, dafs Gott auch Eines und Alles in Allem ist, das A und das O, und dafs auch wir in Gott leben, weben, und sind, und mit Gott in wesenhafter Vereinigung zu leben von Gott selbst bestimmt und fähig sind. *)

„Aber“, so fährt der Verfasser (S. 142) fort, „wenn die „Philosophie dem Superrationalismus Gerechtigkeit widerfahren „läfst, tritt sie darum noch nicht auf seine Seite. Sie giebt sich „selbst auf, wenn sie, als Philosophie, ein übervernünftiges Merk„mal des Wahren im menschlichen Bewufstseyn nachweisen will.“ Freilich nicht ein übervernünftiges Merkmal oder vielmehr Kennzeichen und Anzeichen in jenem Sinne, dafs es über die Vernunft selbst, über Gottes Vernunft, wäre; wohl aber in diesem, dafs sie ein übervernünftiges Merkmal anerkennt, was höher als die menschliche Vernunft, als endliche Vernunft, ist. Freilich auch nicht ein unbedingt übervernünftiges Kennzeichen der Wahrheit, was die von Gott erleuchtete menschliche Vernunft nicht fassen könnte; sondern vielmehr ein solches, welches sie allerdings nicht fassen könnte, wenn sie als endliche Vernunft sich selbst überlassen bliebe, da die endliche Vernunft als solche durchaus nur sich selbst inner der Grenze ihrer Endlichkeit erkennt, und über die Grenze ihrer endlichen Wesenheit nicht hinausgehn, also Gott aus eigner Kraft, und in ihrem eignen endlichen, gebrochnen Lichte nicht erkennen kann. Durch die Anerkenntnifs und Annahme der über die endliche Vernunft erhabenen, im Lichte der göttlichen Vernunft klaren Grundwahrheit: Gott, oder: das Absolute, — und dafs alles Endliche nur als in der Grund- 307
wahrheit durch selbige gewifs in Wahrheit erkannt werde, giebt sich die Philosophie keinesweges selbst auf, sondern gewinnt erst ihren göttlichen Anfang, und dadurch dann auch ihre eigne Verklärung und Vollendung, indem sie auch sich als in der göttlichen Vernunft enthalten, und mit derselben übereinstimmig weifs. Aber der Verfasser wiederholt hier vielmehr seine Versicherung: „Die Philosophie kennt keinen Begriff von Wahrheit, aufser dem„jenigen, der sich auf das Bewufstseyn gründet, in welchem die „Vernunft sich selbst erkennt. Sie kann nur einen problemati„schen Begriff aufstellen von einem Acte des Bewufstseyns, der „über die Vernunft erhaben und untrüglich seyn soll. Sie kann „nicht begreiflich machen, wie ohne unbedingtes Vertrauen zu „der Vernunft nur irgend eine Prüfung der Wahrheit einer Lehre „möglich seyn soll.“ Dagegen aber behaupten wir, dafs die end-

*) Man sehe hier unsere Noten zu S. 29 und zu S. 679.

liche menschliche Vernunft nicht einmal einen problematischen
Begriff von jenem Acte, der sie über sich selbst erhebt, auf-
stellen könnte, wenn in ihr nicht die von Gott als der absoluten
Vernunft in ihr verursachte Ahnung Gottes bereits im Erwachen
wäre, weil in der sich selbst überlassenen endlichen Vernunft
nicht einmal der Gedanke aufsteigen könnte, daſs auſser dem end-
lichen Vernunftwesen irgend noch etwas Wesenliches da seye.
Wir finden es ferner mit der menschlichen endlichen Vernunft
selbst unvereinbar, daſs das endliche Vernunftwesen, wenn es in
klarem Bewuſstseyn bei sich selbst ist, in seine endliche bedingte
Vernunft ein unendliches, unbedingtes Vertrauen setze, — wel-
ches nur Gotte, als der unendlichen unbedingten Vernunft ge-
bührt, und nur von Gott selbst in dem endlichen Vernunftwesen
für Ihn hervorgerufen werden kann. Wir sehen es klar ein, daſs
für das endliche Vernunftwesen die Einsicht unbedingter in sich
selbst gewisser Wahrheit nur möglich ist, wenn sie ihm an und
durch den unbedingten, unendlichen Inhalt, unabhangig von sei-
ner, des erkennenden endlichen Vernunftwesens, Endlichkeit un-
mittelbar, sachlich einleuchtet.

„Das Gefühl", sagt der Verfasser ferner, „kann allerdings
„einen religiösen Aberglauben zurückstoſsen, der unsittliche Vor-
„stellungen in sich aufnimmt. Aber widerlegen läſst sich doch
„auch ein solcher Aberglaube nicht anders, als durch Verdeutli-
„chung desjenigen Begriffs vom Göttlichen, den die Vernunft in
„sich trägt." Vielmehr behaupten wir, daſs auch die Wesenheit
des Sittlichen und der Tugend nur in und durch die Erkenntniſs
und Anerkenntniſs Gottes erkannt werden kann, welche die mensch-
liche Vernunft nur dadurch in sich trägt, weil Gott Sich selbst
ihr ewig offenbart. Auch die moraliche Lehre des Christenthums
ist in dessen Lehre von Gott gegründet, und enthalten, und weist
durchgehends auf selbige hin. „Abgesehen von dieser Beziehung auf
„den der Vernunft angehörenden Begriff vom wahrhaft Göttlichen",
behauptet der Verfasser ferner, „kann auch ein Glaube, der Ver-
„brechen befiehlt und die wildeste Sittenlosigkeit begünstigt, sich
„für den wahren ausgeben, indem er seine Tugend- und Pflich-
„tenlehre aus einer der Vernunft unzugänglichen Quelle geschöpft
308 „zu haben behauptet." Vielmehr eine bloſse Ahnung Gottes, die
bis zur reinen Erkenntniſs und Anerkennung der Heiligkeit und
Güte Gottes ferner des Menschen als göttlichen Ebenbildes, und
der sittlichen Freiheit und Würde des Menschen in Gott noch
nicht hindurchgedrungen ist, mithin den Gedanken Gottes anthro-
pomorphisch und anthropopathisch verfälscht, indem sie diesen
Gedanken zu einem Ebenbilde des noch ungöttlichen Menschen
entweiht, kann allerdings in den vom Verfasser bezeichneten

Wahn und Frevel verfallen; — auch wenn dann der Mensch noch nicht einmal wähnt, seine Lehren aus einer der menschlichen Vernunft unzugänglichen Quelle zu schöpfen, sondern schon, wenn er seine vermeinte Gotterkenntnifs auf anthropomorphischem und anthropopathischem Wege für sich selbst zustandebringt, wenn er statt klarer, selbständiger Einsicht, unaussprechliche Gefühle, worin sich alle Begriffe, sogar die Idee des Absoluten verlieren, zur Grundlage macht, und dabei wähnt, sich überall dann, wenn er der Wissenschaft nicht Rede stehen kann, sogleich in einen der Wissenschaft unzugänglichen Ort *) mit Sicherheit zurückziehen zu können, woselbst zwar er nicht die Wissenschaft sieht, wohl aber die Wissenschaft ihn.

Wenn daher weiter gesagt wird: „auf irgend eine Art mufs „also auch die superrationalistische Theologie im unbedingten „Vertrauen zur Vernunft mit der Philosophie sich verständigen“; so scheint vielmehr gesagt werden zu müssen: da mithin weder der Glaübige, noch der Philosoph, der menschlichen Vernunft als endlicher Vernunft in irgend etwas unbedingt vertrauen kann, so müssen sie zuvor jeder mit sich selbst, und dann beide untereinander darüber sich verständigen, in wiefern die endliche Vernunft als solche zuverlässig seye und Vertrauen verdiene, und insbesondre ob und in wiefern sie es vermöge, die Ueberzeugung von Gott, und von göttlichen Verhältnissen, entweder selbst zu begründen, oder doch in sich aufzunehmen, wenn Gott Sich an sie ewig, oder zeitlich-individuell offenbart.

„Feindlich mufs“, nach dem Verfasser, „die Philosophie „nur dem Fanatismus gegenübertreten, der sich anmafst, die Ver- „nunft zu beherrschen, und zu erzwingen, dafs sie sich nicht „ausspreche, mögen denn auch die Strahlen dieses Lichts, das „sich Vernunft nennt, im Nebel der subjectiven Meinungen noch „so vielfarbig gebrochen werden.“ Allerdings ist es eine heilige Pflicht des Gott erkennenden und an Gott glaubenden Menschen, auch sofern er Philosoph und religiöser Mensch ist, dafs er dem Fanatismus wehre, und ihn heile, durch alle vernunftgemäfse 309
Mittel; zwar als dessen Gegner, doch nicht als dessen Feind in dem Sinne, dafs er sich der gleichen Waffen der Unliebe, der Unfreiheit und des Spottes gegen ihn bediente, sondern gegenstrebend und gegenwirkend in Liebe, und in sittlicher Freiheit und Offenherzigkeit zum Frieden.

Fragen wir nun am Ende der kritischen Würdigung dieser zweiten Abhandlung des Verfassers, was durch dieselbe über-

*) Siehe hier zuvor S. 18, 170, und *Schelling's* Denkmal u. s. w. S. 51 S. 58.

haupt, und was insbesondere zur Aufklärung und Begründung der Hauptpunkte der Religionsphilosophie des Verfassers geleistet worden: so zeigt sich, dafs durch dieselbe eine gründliche subjective Analysis ihrer Hauptgegenstände, das ist: der *Vorstellungen*, der *Sinnlichkeit* und des Verhältnisses derselben zu den *Gefühlen*, der *Vernunft*, des *Verstandes*, der *Wissenschaft*, des *Beweisens*, der *Ideen*, des *Absoluten*, und der *Wahrheit*, nicht zustandegebracht worden ist. Ueberall giebt der Verfasser nur Behauptungen, oder Probleme, nur vorlaüfige Wort- und Sacherklärungen, statt einer genetischen Entwickelung der betrachteten Gegenstände im Geiste durch zusammenhangige, beobachtende Selbsterforschung des Geistes. Daher können wir nicht urtheilen, dafs „durch die Analyse der allgemeinen Begriffe von Wis„sen und Glauben in dieser Abhandlung die Selbsttaüschungen, „von denen die falschen Religionsphilosophien ausgehen, im All„gemeinen aufgedeckt sind (S. 156 B.).“ — Indefs dient der Inhalt dieser zweiten Abhandlung, den Sinn mancher Behauptungen der folgenden, besonders der vierten Abhandlung, bestimmter zu fassen und richtiger zu würdigen. Wenn aber der Verfasser im Folgenden auf Behauptungen dieser zweiten, als auf bewiesene Wahrheiten, zurückverweist, so müssen wir ihm diese Befugnifs absprechen. — Indessen auch von unseren kritischen Betrachtungen und widerlegenden Bemerkungen mufs ebenfalls bekannt werden, dafs auch sie hier aufserhalb des Gliedbaues der Wissenschaft erscheinen, dafs wir sie mithin ebenfalls nicht in dem Lichte darstellen konnten, worin wir selbst sie im organischen Ganzen der Wissenschaft erblicken. Doch haben wir Sorge getragen, durch die angeführten Gründe auf den Ort der Wissenschaft, wo sie in vollem Lichte erkannt werden, so bestimmt und so nahe, als möglich, hinzuweisen.

Kritik der dritten Abhandlung.

„Der Atheismus, der Pantheismus und der „Hylozoismus.“

„(S. 153 — 250).“

In der Kritik dieser dritten Abhandlung, die meist historisch- 310
kritischen Inhalts ist, müssen wir uns, nach dem Zwecke unsrer Arbeit, in Ansehung alles Historischen so kurz als möglich fassen, und Alles was der Verfasser über geschichtlich dargelegte Meinungen und Lehren Andrer kritisch bemerkt, hier nur insofern kritisch beleuchten, als es erfordert wird, die eigne Lehre des Verfassers zu verstehen und zu würdigen. Dagegen die eignen Behauptungen des Verfassers sind wir verbunden, aufs sorgfältigste zu prüfen.

Der Verfasser hat sich in dieser Abhandlung den Weg zu Darstellung seiner eignen Religionslehre durch die Widerlegung der damit streitenden Lehren, und zwar wie sie sich in der bisherigen geschichtlichen Entwickelung der Philosophie zeigen, zu bahnen beabsichtigt. Er würde aber, nach unsrer Meinung diese seine Absicht besser erreicht haben, wenn er wenigstens die Hauptpunkte seiner Lehre kurz und deutlich, und ohne alle Polemik vorausgeschickt hätte, weil daraus dem Leser der Vortheil entstünde, die Befugnisse und die Gründe, nach welchen der Verfasser andre Lehrsysteme und Meinungen bestreitet, in voraus nach ihrem ganzen Zusammenhange verstehn und würdigen zu können.

Uebrigens erklärt der Verfasser hier in der Vorerinnerung die Absicht, „die atheistischen, pantheistischen und hylozoistischen Meinungen in Verbindung miteinander einer durchgreifenden Kritik zu unterwerfen, weil sie sämmtlich dem eigentlichen Theismus, (der in der vierten Abhandlung aufgestellt wird), widerstreiten.“

„I. *Der Atheismus.*“

„Die Bedeutungen“, sagt der Verfasser zu Anfang dieses Artikels, „die das Wort *Atheismus* durch den Sprachgebrauch er„halten hat, können nicht genau genug unterschieden werden, „wenn man keinem der Systeme Unrecht thun will, die vom ei„gentlichen Theismus abweichen. Von dem Gehässigen, das dem

„Worte in den Augen der Meisten anhängt, ist hier nicht die „Rede.“ Desto gewissenhafter, desto vorsichtiger hätte aber eben defshalb der Verfasser mit der Benennung des Atheismus, zumal in Ansehung der Lehrsysteme von Phylosophen seyn sollen, mit denen er noch auf dem Wege ist. Wenn überall diese Benennung ausgesprochen wird, zumal aber, wie hier aufserhalb der strengen Wissenschaft, in einem Buche, welches zugleich für Nichtphilosophen ausdrucklich bestimmt ist, so kommt es zumeist darauf an, wie Diejenigen das verhafste Wort verstehen,
311 denen es zugerufen wird, welche, wie der Verfasser selbst sagt, die Meisten sind, unter denen sich auch die nicht philosophirenden Mächtigen befinden, von denen oft gröfstentheils des Beschuldigten aüfseres Loos abhangt. Die Versicherung, dafs der Beschuldiger mit diesem Worte nichts Gehässiges verbinde, kann dem Beschuldigten zu gar nichts helfen, und die Verwerflichkeit der leichtsinnig so ausgedruckten Beschuldigung um nichts mindern; denn die Mehrzahl der Leser, das ist die unwissenschaftlichen Leser, legen, wie dem Urheber der Beschuldigung nur zu gut bekannt ist, das Wort nach dem meistgeltenden Sprachgebrauche aus; und der Erfolg dieser blofsen Beschuldigung ist, gleichviel ob sie gegründet oder ungegründet ist, oft noch schlimmer, als wenn auf offner Strasse „Dieb und Mörder“ nachgerufen würde. „Der „ehrliche *La Lande*“, sagt der Verfasser weiter, „der Astronom, „nannte ja mit Stolz sich selbst einen Atheisten, und warb öffent-„lich Proselyten für seinen Atheismus; und wer es übel nimmt, ein „Atheist betitelt zu werden, darf ja nur dem vieldeutigen Worte „*Gott* noch eine neue Bedeutung geben, um in seiner besondern „Sprache ehrlich versichern zu können, dafs er kein Atheist sey.“ Vom Uebelnehmen kann hier zunächst nicht die Rede seyn, wohl aber von der der Liebe, und der Gerechtigkeit ermangelnden Unvorsichtigkeit, den Mitgenossen der philiosophischen Forschung durch Beilegung dieses Namens bei der Menge verhafst, und bei der Jugend, die auch bei ihnen Belehrung suchen könnte, verdächtig zu machen. Die Wendung, die der Verfasser der Sache in den letztangeführten Worten giebt, ist ein liebloser Spott. — Eher könnte mit Fug *ihm* gesagt werden: um recht viele Systeme des Atheismus beschuldigen zu können, darf die Bedeutung des Wortes Gott nur beliebig verenget werden, darf nur festgestellt werden, dafs jeder ein Atheist seye, der diese oder jene Eigenschaft Gottes nicht erkennt, oder anders bestimmt, oder leugnet; so etwas wird hernach in jedem Systeme der Philosophie sich unschwer finden lassen. — Eben diesen Weg aber schlägt der Verfasser allerdings ein; denn er erkennt nur diejenige Lehre von Gott für Theismus, für reinen eigentlichen Theis-

mus, welche der leeren Idee des Absoluten anthropomorphisch und anthropopathisch einen Inhalt giebt, und insonderheit diesen Annahmen zufolge behauptet, daſs Gott ein auſserweltliches Wesen seye, und die Welt ein auſsergöttliches; daſs ferner Gott persönlich seye in Erkennen, Empfinden und Wollen, als der lebendige Gott, als die unendliche Vorsehung. Jeder nun, der in der Lehre von Gott bis zur Erkenntniſs, oder auch nur bis zur *wissenschaftlichen* Betrachtung dieser Eigenschaften Gottes nicht kommt, oder diese Eigenschaften, wohl auch mit der Absicht sich von unbefugtem Anthropomorphismus und Anthropopathismus rein zu halten, anders bestimmt, oder der behauptet, daſs der endliche Geist nicht fähig sey, hinsichts dieser Eigenschaften Gottes irgend Etwas zu bestimmen; Jeder ferner, der
behauptet, auſser Gott seye Nichts, die Welt seye in Gott unter 312
Gott und durch Gott, wenn er auch die Persönlichkeit Gottes anerkennt, — wird vom Verfasser wenigstens mittelbar für einen Atheisten erklärt; erst nehmlich für einen Pantheisten, und deſshalb für einen uneigentlichen Atheisten, weil der Pantheismus mit dem Atheismus in den meisten Resultaten übereinstimme (327). Mag nun ein philosophischer Forscher Gott als das Eine unendliche, absolute Wesen, als die Ursache alles Endlichen, auch des Geistes und des Menschen, mag er alle andre Grundwesenheiten Gottes anerkennen, mag er selbst Gott das unendliche Erkennen, nur aber unter anderen, von denen des Verfassers abweichenden, Bestimmungen, zuschreiben: — dennoch heiſst seine Lehre dem Verfasser *Atheismus*, und ihr Urheber *Atheist*, — ein *Un-Gott-Lehrer*, ein *Gottesleugner*! Zu diesem wissenschaftwidrigen und rechtswidrigen Verfahren hat aber überhaupt Niemand Befugniſs; es ist gesetzlose Willkühr den Begriff des Theismus also zu verengern, und daher den Begriff des Atheismus in eben dem Maſse zu erweitern, und hiemit den Begriff des Theismus auf seine subjective Ansicht zu beschränken, und dann, auf diese willkührliche Satzung hin, seine Mitmenschen des Atheismus zu beschuldigen. — Ich halte ein solches Verfahren für ungerecht, lieblos, unsittlich, und irreligiös; überlasse aber auch in dieser Hinsicht Jeden seinem eignen Gewissen.

Der Verfasser unterscheidet zunächst den *dogmatischen* oder *positiven* Atheismus vom *skeptischen*, „der nur keine hinreichende Gründe gelten läſst, an Gott, oder an Götter *) zu glauben.“

*) Es ist für die Lehre und Denkart des Verfassers überaus charakteristisch, daſs er Jeden, der auch nur *Götter* annimmt, (der Verf. erklärt dieſs ausführlicher 28, 65, 339, 475), die aber als auſserweltliche Wesen Persönlichkeit haben, nicht für einen Atheisten, folglich für einen Theisten, erklärt, dagegen aber die tiefsinnigsten Denker, welche Gott als das Eine

„Auch der Skeptiker mufs sich gefallen lassen, von denen, die „an Gott, oder an Götter, glauben, zu den Atheisten gezählt zu „werden, wenn er durch seine Zweifelsgründe die religiöse Ueber- „zeugung zerstört, und in seiner eignen Ueberzeugung *ohne Gott* „ist, wie das griechische Wort es aussagt." Gefallen lassen mufs sich dieses Verfahren der Skeptiker freilich; aber ein Gottesleugner, wie man in Deutschland das Wort Atheist, ohne sich auf beliebige andre Deutungen dieses unbestimmt gebildeten griechischen Wortes einzulassen, versteht, ist der Skeptiker als solcher durchaus nicht, indem er als solcher nichts entscheidet, nichts leugnet, sondern nur alle unbefugte, unerwiesene Behauptungen abweist.

„Der eigentliche oder dogmatische Atheismus", sagt der Verfasser, „gehe von einem positiven Princip aus", — von dem all-
313 gemeinen Begriffe von der Natur; „welchem Princip alle Philosophie in einem gewissen Sinne huldigen müsse; es frage sich nur ob der Atheist dieses Princip nicht mifsdeute." — „Ohne „einen allgemeinen Begriff von der Natur kann aber überall keine „Philosophie bestehen, weil unser Erkennen in seinem ganzen „Umfange mit diesem Begriffe zusammenhängt. Ohne vorläufig „die Wirklichkeit einer Natur anzuerkennen, die von allen Sei- „ten unser individuelles Daseyn umgiebt, und aus deren Schoofse „auch unsere individuelle Menschenvernunft hervortritt, wenn „der Mensch gezeugt und geboren wird, können wir nicht einmal „skeptisch philosophiren." Aus dieser unbestimmten, mit bildlichen Wörtern verdunkelten Rede kann freilich nichts Bestimmtes abgenommen werden. Soll „vorläufig anerkennen" heifsen,

unendliche, ewige, unbedingte Wesen, als die Ursach aller endlichen Dinge anerkennen, mit dem Namen *Atheisten* „betitelt", sobald sie in anderen Lehren von ihm abweichen. Nach ihm können die Indier zu ihren Götzen „andächtig beten", (S. 186 B.). Sowie er denn auch, mit gleicher Weite des religiösen Bewufstseyns, selbst den Müttern, die ihre Kinder dem Moloch opferten, „Frömmigkeit", freilich „eine gräfsliche" (475 f.) zugesteht, dem tiefschauenden und innig empfindenden Gottverehrer aber, der jedoch Gott als auf menschliche Weise erkennend, empfindend und wollend, eben aus heiliger Scheu, zu denken nicht wagt, die Frömmigkeit abspricht (S. 61, 814, u. an a. O., vergl. 816). Denn, nach seiner Meinung können die Götzendiener *beten*, (S. 186 B., 474), jene Gottverehrer aber nicht. *Beten* heifst dann: irgend etwas verlangen und zu erlangen hoffen, und Das macht nach dem Verfasser die Hauptsache der Gottinnigung aus. Daher er dann die reine Gottinnigung Derer, die von Gott nichts Individuelles bitten, deren Andacht kein Begehren enthält, für nicht fromm halten mufs. — Dafs ich die Wesenheit des Gebetes anerkenne, wird weiter unten erklärt werden; auch zeigen es meine früheren Schriften. (Man sehe z. B. die Schrift über die *drei ältesten Kunsturkunden* u. s. w., erste Ausgabe 1810, S. 151, n. 19 und S. 341 ff.; zweite Ausgabe 1819, II, S. 309 — 314, vergl. I, S. 143, n. 20; dann: *Urbild der Menschheit*, S. 115, S. 438 ff.)

annehmen, was bei genauerer Untersuchung ganz anders befunden werden kann? oder: *vorgängig*, was nothwendig vorausgesetzt werden mufs? Die Ausdrücke: von allen Seiten, das individuelle Daseyn, das Hervortreten der Vernunft, der Schoofs der Natur, sind so schwankend und sovieldeutig, dafs die Kritik eine bestimmte Behauptung nicht herausfinden kann. Was aber auch eigentlich der Verfasser hiemit meinen möge, woher weifs er es? welches sind die Gründe dieser Behauptung? — es sind deren keine angeführt. *Der* Skepticismus mufs nicht tief eindringen, der solche Voraussetzungen nöthig hat, oder sie sich aufheften läfst. Der Skeptiker kann sich übrigens, ohne sich auch nur auf die Frage nach einer angeblich aüfseren Natur einzulassen, sogleich gegen den Inhalt unseres eignen Selbstbewufstseyns wenden.

„Von Natur an seine fünf Sinne glaubend, denkt sich der
„Mensch, den kein Schulsystem seinem natürlichen Standpunkte
„entrückt hat, die Natur im Ganzen allerdings als eine sinnlich
„erkennbare Wirklichkeit, die alles Entstehen und Vergehen der
„Dinge umfafst. Von dem sinnlich erkennbaren Entstehen des
„Einen aus dem Andern hat ja die Natur ihren Namen.“ — Vielmehr haben wohl die Urheber des Wortes der Natur dabei Ein in seiner Art selbständiges Wesen gedacht, welches alles Endliche in sich und aus sich gebiert, und bildet. In dem Worte selbst liegt der Gedanke des Entstehens des Einen aus dem Andern nicht, wohl aber des Entstehens von Allem in und aus dem Einen *). — Von dieser Ansicht nun der Natur aus, gehe der
Mensch zur hylozoistischen und die Naturkräfte vergötternden Na- 314
turansicht über, wie in „den heidnischen Religionen.“ Aber

*) Im *Campe*'schen Wörterbuche ist als zweite Bedeutung des Wortes *Natur* erwähnt: „„Die in allen Wesen ursprünglich liegende und die Verschieden„„heiten und Veränderungen an und mit denselben begründende Kraft, als „„*Eins* betrachtet;““ und als dritte: „„der Inbegriff aller Dinge; in engerer „„Bedeutung aller körperlichen Dinge, und in noch engerer: aller körper„„lichen Dinge auf Erden.““ — „„*Natura dicta est ab eo, quod aliquid* „„*nasci facit, φυσις. Seneca: quid enim aliud est natura, quam Deus* „„*et divina ratio, toti mundo et partibus ejus inserta. **Plinius** ubique* „„*naturam parentem rerumque opificem appellat. Augustinus: natura* „„*nihil est aliud, quam quod intelligitur in suo genere aliquid esse. (Ca*„„*lepini linguae lat. dictionarium).*““ Bei *Cicero* kommen unter andern folgende Bedeutungen des Wortes *Natura* vor: „„1) *Universitatis rerum* „„*caussa princeps, sive ratione praedita, sive vis quaedam sine ratione* „„*motus ciens et ea quae existunt efficiens. De N. D.* II, 32, *Parad.* I, 3, „„*Tusc.* I, 49; V, 13 etc. 3) *Universitas rerum s. mundus, (Schützii lex. Ciceronianum).*““ Von der vom Verfasser behaupteten Bedeutung des Wortes finde ich nirgends eine Spur, sie ist vielmehr ein Zeuge seiner eignen beschränkten Naturansicht.

„diese dem menschlichen Geiste natürlichste Ansicht der Natur „zerstört der eigentliche Atheismus zugleich mit den höheren Re„ligionen, in denen der Verstand sich über die Natur erhebt“ — — (S. 162). „Wie die Vernunft zu dem Machtspruche kommt, „dafs etwas Ewiges seyn mufs, da uns doch die Sinne gar „keine Kunde von diesem Ewigen geben, und warum wir diesen „Machtspruch der Vernunft für gültig anerkennen sollen, da er „doch der sinnlichen Wahrnehmung widerstreitet, diefs tiefer zu „untersuchen, findet der vollendete Atheist nicht der Mühe werth.“ Die Annahme aber des Ewigen widerstreitet der sinnlichen Wahrnehmung, die blofs davon keine Kunde giebt, keinesweges. Was den Atheisten betrifft, so kann er die Annahme eines Ewigen in und aufser der Natur, ja sogar in- und aufserhalb des Geistes zugeben, ohne defshalb Gott zu denken und zu erkennen; denn sowohl endliche als unendliche Wesen und Wesenheiten sind *ewig*, das heifst, sind nicht in der Form der Zeit, von Zeit abhangig, ungeworden in der Zeit und unvergänglich. Der Verfasser irrt überhaupt, wenn er meint dafs der Atheismus an der materialistischen Naturansicht hafte, und daher behauptet: „Zu „dem sinnlich begründeten Begriffe von der Materie kehrt der „vollendete Atheist zurück, u. s. w.“ — — „und verpflanzt das Ewige in die Natur (S. 163).“ Hierauf wird (S. 164) erwähnt, „dafs der Atheismus, wenn durch den als Modephilosophie herrschenden Sensualismus, durch eine Moral die nur Genufslehre ist, und durch die verfeinerte Sinnlichkeit des Zeitalters ohnehin begünstigt, gewonnenes Spiel habe, „wenn es sich trifft, dafs „unter diesen Umständen, wie in Frankreich, die empirischen „Naturstudien, verbunden mit Mathematik, vor allen übrigen wis-
315 „senschaftlichen Beschäftigungen den Vorrang erhalten.“ — — „Die Mathematik weifs ebensowenig, (als die empirischen Naturstudien), von übersinnlichen Dingen;“ — wobei wir bemerken: aufser dafs sie selbst, sowie ihr ganzer Gegenstand ein Uebersinnliches und Ewiges ist, und dafs sie, als selbst ein Theil der Metaphysik, zu ihrer wissenschaftlichen Begründung und Ausbildung selbst der ganzen philosophischen Grundwissenschaft, der Metaphysik, bedarf. Die Geschichte der Wissenschaft zeigt vielmehr, dafs die ausgezeichnetsten „philosophischen und christlichen Theisten“ und christlichen Theologen auch die ausgezeichnetsten und erfindungsreichsten Mathematiker gewesen sind, von *Pythagoras, Platon* und *Proklos* bis zu *Kepler, des Cartes, Newton, Leibnitz, Pascal* u. s. w. Ewige Gründe und Geschichte befugen zu der Behauptung, dafs die Mathesis, geistvoll und wissenschaftlich betrieben, den Geist für Betrachtung und Erkenntnifs des Uebersinnlichen und Ewigen erwecke, aufschliefse, und befähige.

„Der Atheismus hat“, nach dem Verfasser, „den grofsen
„Vortheil für sich, dafs er nicht, wie die religiösen Meinungen,
„den Angriffen des Spottes ausgesetzt ist; denn er hat keinen An-
„strich von Schwärmerei, und erwartet ruhig den kalten Beweis,
„dafs er sich mit seinem Naturbegriff täusche. Diesen Beweis
„zu führen ist aber unmöglich, wenn nicht die Grundlosigkeit
„des Sensualismus, dem unbefangnen Forschungsgeiste aufgedeckt
„wird.“ Der Verfasser hält es, durch „alles das, was uns die
„Analyse des menschlichen Erkennens in Beziehung auf den Un-
„terschied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft gelehrt hat“, für
„nicht schwer, die Dürftigkeit des atheistischen Naturbegriffs zu
„entblöfsen.“ Mit dieser Operation kann aber nicht geholfen
werden; denn es kommt nicht auf die Dürftigkeit oder den Reich-
thum eines Lehrbegriffs, sondern auf dessen Falschheit oder
Wahrheit an. Gesetzt aber auch, es wäre dem Verfasser mit der
Widerlegung des Sensualismus gänzlich gelungen, so wäre da-
durch der Hauptsitz des von ihm dogmatisch genannten Atheismus
noch nicht einmal entdeckt, geschweige vernichtet. Denn die
eigentliche Frage, von deren Beantwortung es abhangt, ob Theis-
mus oder Atheismus gegründet ist, ist vielmehr die, ob der
menschliche Geist befugt seye, das Daseyn Eines durchaus und
in aller Art unendlichen, und unbedingten, über des endlichen
Geistes Bewufstseyn und den endlichen Geist selbst, sowie über-
haupt über alles Endliche, sowohl ewige als zeitliche Endliche,
erhabenen Wesens zu behaupten oder dagegen es zu verneinen,
oder ob er endlich Diefs ganz unentschieden lassen müsse. Der
Begriff einer *aüfseren* Natur überhaupt, und insbesondere die An-
nahme, ob selbige materiell seye oder nicht, oder Beides, hat
auf diese Hauptfrage keinen entscheidenden Einflufs, und kann
und mufs sogar bei Entscheidung der Hauptsache ganz ignorirt
werden. Wir können daher dem Verfasser keinesweges in der
Behauptung beistimmen: „dafs der eigentliche Atheismus aus 316
„einem in der Sinnlichkeit versunkenen Verstande hervorgehe“
(S. 179). Auch der Geist, der zum Atheismus sich herabneigt,
kann einsehen, dafs er es durch sinnliche Erkenntnifs nicht zu
entscheiden vermag, ob die Natur, selbst dann wenn sie nach
seiner Annahme auch alle endliche geistige Wesen in sich und
unter sich befafste, das Eine absolute, in aller Art unendliche
Wesen seye; auch kann er es einsehen, dafs bei der entgegenge-
setzten Annahme, wonach die Natur als ein den Geistern entge-
gengesetztes aüfseres, und nur mit ihnen vereintes Wesen gedacht
würde, dann sowenig als das Geisterreich das Eine in aller Art
unendliche, absolute Wesen seyn würde. Wenn dagegen ein
Denker, von dem reinen Sensualismus, der über das Endliche nie

hinausführt, abgehend, und über selbigen sich erhebend, die Natur als den bloſsen Inbegriff alles Endlichen für das Absolute selbst hielte, also den Gedanken der Natur mit dem Gedanken Gottes verwechselte, so wäre ihm dann erst auf einem über den sogenannten Sensualismus erhabenen Gebiete zu zeigen, daſs der Gedanke des absoluten, unendlichen Wesens nicht der eines bloſsen unendlichen Inbegriffs unendlichvieler endlicher Wesen seye, — er sich also erst zu diesem Gedanken zu erheben habe.

Aber auch den Atheismus, der von dem Begriffe der Natur ausgeht, betrachtet der Verfasser nicht nach seinem tieferen Grunde. „Der atheistische Naturbegriff", heiſst es S. 170, „will „ganz und gar durch sinnliche Wahrnehmung begründet seyn"; dieſs ist aber in dem Gedankengange der tiefsinnigeren atheistischen Systeme, besonders der atomistischen garnicht der Fall; denn diese erheben sich schon in ihren Grundannahmen, unsichtbarer, und sinnlich nicht wahrnehmbarer Naturkräfte, oder kleiner unsichtbarer, und unwahrnehmbarer Atome über alle sinnliche Wahrnehmung, die sie vielmehr ihren metaphysischen Principien und Hypothesen unterordnen und demgemäſs auslegen. Auch sogar das *Système de la Nature* des *von Holbach* hat eine ganz andre Grundlage, als die aüſserlich-sinnliche Wahrnehmung; der Hauptnerf dieses Systemes wird durch Annahme oder Verwerfung des Sensualismus garnicht afficirt; denn diese Denkreihe hat ihr Hauptargument in der metaphysischen Lehre, daſs das Böse in der Welt mit dem Gedanken eines weisen und vernünftigen Urhebers auſser und über der Welt unvereinbar seye, und daſs vielmehr der Gedanke eines solchen Wesens durch den historisch erkennbaren Weltlauf widerlegt werde. *) Doch dieſs
317 Alles geschichtlich zu entwickeln, und kritisch nachzuweisen, würde zu weit führen, und ist zu Beurtheilung der eignen Lehre des Verfassers nicht einmal nothwendig.

Der Verfasser selbst hat geahnet, daſs der Atheismus weit über den Sensualismus hinausgehe, indem er (S. 171) sagt: „Freilich soll die Weisheit des Atheismus eben darin bestehen, daſs „wir nach der Analogie von dem, was in die Sinne fällt, auf „das Uebrige schlieſsen sollen, das sich unsern Sinnen verbirgt; „aber auch diese Analogie streitet gegen sich selbst. Richtige „Erfahrungsschlüsse nach dem Princip der Analogie gründen sich „immer auf eine bekannte Uebereinstimmung zwischen dem Ge„genstande des Schlusses und dem Dinge, von dessen Natur wir „auf die Natur jenes Gegenstandes schlieſsen. — — Aber vom

*) Man sehe in diesem, oben erwähnten (142 T. u. N.) Werke vorzüglich Tom. I, chap. 19; Tom. II, chap. 1.

„Urgrunde der Veränderungen in der Natur der Dinge, die wir „sinnlich wahrnehmen, entdecken wir auch durch die geschärf„teste Beobachtung gar nichts. Der Atheismus schiebt also nicht „nur willkührlich das Absolute, von dem sich in der Natur keine „Spur zeigt, in die Natur hinein; er legt auch willkührlich die„sem Absoluten materielle Eigenschaften bei, um nur sein Prin„cip nicht aufzugeben, da er doch nach diesem Princip höch„stens nur auf gutes Glück muthmafsen, aber nicht beweisen „kann, dafs das Absolute von ähnlicher Beschaffenheit sei, wie „die in die Sinne fallenden materiellen Dinge.“ *) Der Atheist kann Das Alles zugeben, und nun sogar sagen: der einsige Weg, sich von dem Daseyn Gottes zu überzeugen, wäre der Schlufs nach der Analogie der aüfserlich und innerlich sinnlichen Wahrnehmung des zeitlich Individuellen; aber auch dieser ist unbefugt, nicht einmal wahrscheinlich: lafst uns daher anerkennen,

*) Die Lehre, welche der Verfasser den reinen Theismus nennt, und in der vierten Abhandlung genauer beschreibt, geht gerade denselben Weg des Schliefsens nach der Analogie, welchen der Verfasser hier den sensualistischen Atheisten nehmen läfst. Statt: „Natur der Dinge, die wir sinnlich „wahrnehmen“, darf nur gesetzt werden: „die sich selbst erkennende end„liche Vernunft“, statt: „materielle Eigenschaften“, aber: „Eigenschaften „des endlichen Vernunftwesens“, um diese Polemik des Verfassers gegen seine eigne Lehre umzukehren. Die analogischen Schlüsse des Anthropomorphismus und Anthropopathismus, um aufwärts schliefsend dem Gedanken des Absoluten Inhalt zu verschaffen, sind ebenso unzulässig, als die des Physikomorphismus und Physikopathismus, oder des Materialismus und Sensualismus, und zwar ganz aus denselben Gründen. Denn das Absolute selbst und dessen Gedanke wird in Beiden vorausgesetzt, in Beiden wird unbefugt von unten nach oben geschlossen, in Beiden wird der Grund der Vergleichung, der Analogie, und der Inhalt der Analogie ohne Beweis für das Oberglied der Vergleichung, für das Absolute, vorausgesetzt. Sowie nur, wer das Absolute schon erkennt, erst dann auch Spuren des Absoluten in der Natur entdeckt, so gilt diefs auch als Bedingnifs, Spuren des Absoluten in dem sich selbst erkennenden Vernunftwesen zu finden. Wollte man die anthropomorphischen und anthropopathischen Schlüsse, durch die das Absolute nach der Analogie bestimmt werden soll, defshalb für gültiger halten, als die materialistischen und sensualistischen, weil ja der durch erstere gewonnene Inhalt an intellectuellen und sittlichen Eigenschaften, an Bewufstseyn, Erkenntnifs, Gefühl, Willen des Guten, Gerechtigkeit, und so weiter, um viel vortrefflicher seye, als der höchstens hylozoistische Inhalt der Schlüsse von der zweiten Art: so ist zwar Diefs in Ansehung des Inhalts der Analogie zuzugestehen, die Unbefugnifs und Unbündigkeit des Schlusses aber bleibt ganz dieselbe, weil das Unbedingte, Unendliche bestimmt werden soll von unten nach oben, durch das Bedingte, Endliche. Diese Schlufsweise ist selbst dann leer, wenn angenommen wird, dafs das endliche Vernunftwesen in, unter und durch das Absolute weset und ist; es kommt aber ein neuer, schon für sich allein hinreichender Grund der Unbefugnifs hinzu, wenn behauptet wird, dafs die Welt und das endliche Vernunftwesen aufser Gott seyen und leben.

318 dafs wir von Gott nichts wissen, und damit zufrieden seyn, dafs wir, um in diesem Leben vernunftgemäfs zu handeln und zu leben, von Gott zu wissen garnicht nöthig haben. Ist diefs einmal angenommen, und wird dann das Uebel und das Böse im Weltlauf, und im eignen Innern des sich wahrhaft erkennenden endlichen Vernunftwesens erwogen, so ergiebt sich dann in dem von der Wesenschauung verlassenen Geiste, statt des blofsen Gedankens, von Gott nichts zu wissen, der eigentlich atheistische Gedanke, dafs das Böse und das Uebel in der Welt und im eignen Geiste und Herzen der Menschen sogar beweise, dafs Gott nicht ist. Dabei wendet sich das atheistische Denken noch besonders gegen den Gedanken „eines Gottes, der als ein *aufser-* „*weltliches* Wesen die Welt hervorgebracht habe, und als Vorse- „hung über selbige walte und regiere." *). Doch ist diefs Nebensache; denn die von der Wirklichkeit des Uebels überhaupt und des Bösen insonderheit hergenommenen, taüschenden Gründe sind ebenso anwendbar auf die Annahme, dafs Gott als das Absolute gedacht werden müsse als die Welt, und alle endliche Vernunftwesen in, unter und durch sich enthaltend. Nur wenn der endliche Geist auf dem Wege der subjectiv-analytischen Wissenschaft sich vorbereitet und fähiget, den reinen, selben und ganzen Gedanken: *Wesen*, oder: *Gott*, zu denken, und wenn er dann den Gottgedanken als unbedingt gültig, das ist, wenn er Gott als wesend und seyend anerkannt hat, und dann im synthetischen Theile der Wissenschaft das Verhältnifs Gottes zu der Welt und den endlichen Vernunftwesen, ohne Anthropomorphismus und Anthropopathismus, und ebenso ohne Hylomorphismus und Hylopathismus, unvermittelt von unten, als in Gott selbst,
319 erkennt, sieht er auch die Nichtigkeit der von Seiten des in der Welt und in den endlichen Vernunftwesen wirklichen Uebels und Bösen erhobenen Einwendungen gegen Gottes Weltregierung und gegen Gottes Daseyn ein, und hat von Gottes Wesenheit und Daseyn die reine, ganze, unbedingte Erkenntnifs in reiner, ganzer, unbedingter Ueberzeugung, die auch dadurch nicht erschüttert und geschwächt werden könnte, wenn er sich bewufst wäre, jene Einwendungen vermöge der Endlichkeit und Beschränktkeit seiner ideellen und geschichtlichen Weltkenntnifs durch Nichts lösen zu können; — er weifs, sie *sind* in Gott gelöst, oder vielmehr sie *sind* nicht, sie sind, *als* Einwendungen, Taüschungen der Endlichkeit; er findet es dann sehr begreiflich, dafs der endliche Geist die individuellen Wege Gottes nicht erkennen, nicht verstehen

*) Diese Wendung nimmt auch *Holbach* im System der Natur, sowie *Helvetius* in dem beigefügten *vrai sens du système de la Nature* (Tome II, p. 424 — 496) sowie an andern Stellen.

und beurtheilen könne; obschon der endliche Geist dann zugleich einsieht: daſs gesetzmäſsig fortgesetzte Ausbildung der Wissenschaft, als Philosophie der Geschichte, allerdings auch dem endlichen Geiste immer tiefere allgemeine, ewige Einsichten in das Gesetz und den Plan gewähre, wonach Gott, in heiliger Güte und Gerechtigkeit, das individuelle Eine Leben aller endlichen Wesen regiert.

Die beilaüfig eingestreute Behauptung des Verfassers, „daſs „sich in der Natur von dem Absoluten keine Spur zeigt“, ist nur vorübergehend in jedem endlichen Geiste richtig, der den Gedanken des Absoluten noch nicht hat, und noch nicht auf die Natur bezieht; ein also befangner Geist findet aber auch in sich selbst, als endlichem Vernunftwesen, keine Spur Gottes. Denn die Worte: *das Absolute*, und: *Gott*, bedeuten das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen; und wer Gott auf unbedingte Weise erkennt, der findet auch Gott in der Natur, dem offenbart Sich Gott auch in und durch die Natur, — und eben so auch dann erst in seinem eignen Innern. Daſs der Gott Glaubende auch Gott in der Natur wiederfinde, lehrt übrigens auch der Verfasser (S. 62, 179, 325, 327 B.).

Weiter behauptet der Verfasser (S. 173): „Sey die Materie, „wie sie räumlich in die Sinne fällt, etwas in sich selbst Wirk„liches; sey die Welt als eine Allheit von körperlichen Dingen „eine in sich selbst wirkliche Welt; so kann doch schon der ge„meinste Verstand begreifen, daſs der Schluſs von der Existenz „körperlicher Dinge auf die Nicht-Existenz eines unkörperlichen „Etwas ein logischer Luftsprung ist.“ Diesen Luftsprung macht
aber der dogmatische Atheist garnicht; sondern er erklärt es da- 320
gegen selbst für einen Luftsprung, sich die Seele, die wir doch nur in Verbindung mit der materiellen Welt aus Erfahrung kennen, als etwas rein Unkörperliches, auſser der Natur, und ohne die Natur Bestehendes zu denken; und vielmehr er erwartet den Beweis dieser Behauptung vom Gegner. Uebrigens ist dieser Gegensatz der Ansichten von der Seele für die vorhin beschriebene atheistische Denkart nur von untergeordneter Bedeutung, und für das atheistische taüschende Hauptargument vom Uebel und vom Bösen ganz unentscheidend; indem dieses dasselbe bleibt, man denke sich die Seele als ein selbständiges unkörperliches Wesen, oder als eine Naturkraft, man denke sich selbige als unvergänglich, oder als mit diesem Leibe, oder in der Folge, vergänglich.

Der Verfasser behauptet (S. 174): „Der Zusammenhang des „Einen mit dem Andern im Innern des sich selbst beobachtenden „Geistes hat nicht die mindeste Aehnlichkeit mit der gegenseiti„gen Anziehung und Abstoſsung körperlicher Dinge. Die mecha-

„nische Bewegung hat mit der Gemüthsbewegung nichts weiter „gemein, als, dafs beide in der Zeit erfolgen. *) Die Wirkun- „gen der Elektricität, des Magnetismus und der chemischen Wahl- „anziehung, die in einem lebenden Körper die Vitalität beglei- „ten, oder zu begleiten scheinen, nehmen einen ganz andern „Charakter an, wenn die Vitalität aus diesem Körper entwichen „ist.“ Da aber die natürlichen Gegensätze und Vereinigungen oder Vereinsätze, demselben höheren urwesenlichen, metaphysisch zu erkennenden Typus folgen, und Dasselbe, obschon auf eigenthümliche Weise, und in gegenheitlicher Bestimmtheit sind und darstellen, als die des Geistes, so sind sich beide vielmehr im Erstwesenlichen und im Allgemeinwesenlichen, und Gemeinsamwesenlichen gleich, im Eigenwesenlichen aber vollständig, und genau entsprechend, **) statt sich, wie der Verfasser meint, nicht im mindesten ähnlich zu seyn. Um über die Gegenstände, welche der Verfasser hier auf einigen Seiten (S. 172 — 176) berührt, wissenschaftlich zu reden, sind weit tiefsinnigere Erörterungen nöthig, die nur im wissenschaftlichen Zusammenhange der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes möglich sind, welche selbst die philosophische Grundwissenschaft, die Metaphysik, voraussetzt. Wir dürfen uns dieser Erörterungen
321 enthalten, einmal, weil die aphoristischen, unbewiesenen, mithin nichts beweisenden Behauptungen des Verfassers eigentlich eine wissenschaftliche Kritik nicht fordern, und dann, weil alle hier vom Verfasser berührten Punkte den von uns aufgezeigten Hauptsitz des „dogmatischen“ Atheismus nicht treffen, der mithin auf diesem Wege garnicht widerlegt werden kann.

Der Verfasser schliefst mit der Behauptung: „Ein geistiges, „in sich selbst wirkliches, vernünftiges, und über die materiel- „len Bedingungen der organischen Lebensthätigkeit erhabenes Da- „seyn bleibt also denkbar, auch wenn man den Begriff von Ma- „terie gelten läfst, mit dem der Atheismus steht und fällt. Der „Atheismus kann also auch als Materialismus nach seinen eignen „Voraussetzungen sich nicht selbst behaupten.“ Aber der Atheist braucht die Denkbarkeit Gottes, in dem Sinne von Denkbarkeit,

*) Und doch ist die vibrirende Bewegung, die auch eine mechanische ist, in *der schönen Kunst der Musik* die wesenliche Äufserung der Gemüthsbewegung, die schöne Darbildung oder Ebenbildung des ganzen Gemüthlebens! (Ich habe diefs gezeigt in der Schrift: *Darstellungen aus der Geschichte der Musik*, 1827, S. 5 — 10).

**) Dieses folgt nach bestimmten untergeordneten, in dem Denkgesetze der entgegengesetzten Wesenheit (*antitheseos*) enthaltenen, ewigen Gesetzen der Wesenheit, sowie des Erkennens und Denkens; welche in dem Abrisse des Systemes der Logik (§. 103 f., S. 82 — 87) im Allgemeinen ausgesprochen worden sind.

welchen der Verfasser im Auge hat, garnicht zu leugnen; diese genügt ihm vielmehr nicht, denn es kommt ihm auf Gewiſsheit an. *) Und mit dem Materialismus sinkt nicht einmal derjenige atheistische Lehrbegriff hin, der sich auf den Begriff der Natur gründet, oder vielmehr davon ausgeht; denn die Natur kann auch, rein dynamisch, als in ihrer Art unendliche Thätigkeit **) gedacht, eine Basis der atheistischen Denkreihe seyn. Der idealistische Atheismus aber wird dadurch garnicht berührt, daſs die Materie überhaupt geleugnet wird, denn das ist eben seine Meinung auch. Zudem ist es im Gegentheil ebenso möglich, den menschlichen Geist als eine innere Naturkraft zu denken, und dennoch Gott als intellectuelle freie Ursache der gesammten Natur anzuerkennen, welche Annahme sich in mehreren philosophischen Systemen findet.

„Durch diese apagogische Widerlegung des dogmatischen „Atheismus“, sagt der Verfasser ferner (S. 176 B.), „wird aber „der skeptische noch nicht untergraben, auch dann nicht, wenn „er denselben Voraussetzungen folgt.“ Der Skeptiker, der, wenn er seiner Denkart treu ist, über nichts entscheidet, also auch den Gedanken: Gott, weder annimmt noch verwirft, kann aber wenigstens nicht als ein Gottesleugner betrachtet werden, sondern lediglich als ein Gott noch nicht Erkennender und Anerkennender. Der Verfasser betrachtet hier wiederum bloſs die besondere von ihm atheistisch genannte skeptische Denkart, „welche den Sensualismus in jeder Hinsicht als das wahre System 322
der Vernunft geltend macht, mithin die ganze sensualistische Erkenntniſslehre voraussetzt, mithin verlangt, daſs man ihm einen Beweis der metaphysischen Wirklichkeit des geistigen Daseyns, das er bezweifelt, leisten solle. Wer sich aber hierauf einlasse, seye schon überwunden.“ — „Denn nach der sensualistischen Erkenntniſslehre läſst sich ein geistiges Daseyn, das sich „nicht aus physischen Kräften entwickelt, nicht einmal wahrscheinlich machen, weil alle Kenntniſs, die wir von einem geistigen „Daseyn haben, auf unsrem eignen Selbstbewuſstseyn ruht, das „einen physisch gezeugten Körper voraussetzt, in welchem es „sich nur nach und nach entwickelt. Wer also dasjenige, was „wir von der menschlichen Natur durch die Sinne erkennen, zur „Basis aller geistigen Selbstkenntniſs macht, urtheilt consequent,

*) Man sehe besonders Tome II, chap. 8, 9, 11.

**) Auch diese atheistische Denkreihe übersteigt gleich von vorn herein die endliche sinnliche Wahnehmung. So *v. Holbach* und *Helvetius* in der angeführten Schrift; gleich die ersten Capitel enthalten übersinnliche Behauptungen, besonders das sechste, und selbst die Behauptung (Cap. 8), daſs alle intellectuelle Vermögen von dem leiblichsinnlichen Empfindungsvermögen abgeleitet sind, ist übersinnlich.

„dafs wir nach einem Schatten haschen, wenn wir nach irgend „einem geistigen Daseyn fragen, das in sich selbst wirklich und „von den materiellen Bedingungen der Möglichkeit unabhängig „seyn soll.“ — Wer aber diese ganze irrige „sensualistische Er-„kenntnifslehre“ unbesehen annimmt, verdient wenigstens den Namen eines Skeptikers nicht; er hat sich über Das, was sich im gemeinen Bewufstseyn zuerst als ein Gegenstand der Skepsis darbietet, voreilig zu nicht skeptischer Ruhe gelegt. Hat aber ein solcher Denker, der auf der genannten dogmatisch angenommenen Voraussetzung, verkehrterweise unternimmt, den Gedanken eines Geistes, und den Gedanken: Gott, skeptisch zu betrachten, nur einige Anlage zum echten, allumfassenden Skepticismus, so kann man ihn leicht dadurch zur skeptischen Besinnung bringen, dafs man ihm die Willkührlichkeit der sensualistischen Annahmen, und die Unreinheit der angeblichen Thatsachen, die nur durch die unvollständige Selbstbeobachtung einen taüschenden Schein erhalten, bemerklich macht, und ihm zeigt, dafs die auf diese verunreinten, unvollständigen Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmungen gegründeten sensualischen Urtheile unbefugt, ungegründet, und inconsequent sind. Es ist leicht, ihm zu zeigen, dafs sinnliche Wahrnehmung nie erweisen kann, „dafs unser eig-„nes Selbstbewufstseyn einen physisch gezeugten Körper voraus-„setzt, in welchem es sich nur nach und nach entwickelt“; und zwar schon defshalb, weil wir von dem geschichtlichen Anfange dieses unsres eignen Lebens auf Erden keine Erinnerung, und in Ansehung Anderer keine Anschauung, haben, mithin die erwähnten Urtheile auf empirische Beobachtung nicht gründen können. Der Verfasser giebt dem sensualistischen Denker überhaupt viel zu viel zu, wenn er sagt, dafs diese Lehre aus der sinnlichen Naturbetrachtung eine Wahrscheinlichkeit dafür schöpfe, dafs die menschliche Vernunft, der Geist des Menschen, aus Sinnlichkeit stamme, aus dem Schoofse der Natur, mit dem Körper, hervorgehe, und dergleichen mehr. Denn die reine Erforschung der
323 leiblich sinnlichen Erkenntnifs durch reine, die ganze Sinnlichkeit umfassende, planmäfsige und consequente Reflexion gebildete Erforschung der sinnlichen Erkenntnifs zeigt zu den erwähnten Behauptungen gar keinen Grund, sondern vielmehr im Gegentheil, dafs der Grundgedanke: Ich, und der Organismus der nichtsinnlichen Begriffe und Grundsätze schon aus der Tiefe des Geistes zu der sinnlichen Wahrnehmung hinzugebracht werden mufs, um sie für den Geist möglich zu machen, zu Stande zu bringen, und zu sinnlicher Erkenntnifs auszubilden. *) Der Verfasser dagegen

*) Ich habe diefs zuerst gezeigt in der *Grundlage der historischen Logik* (1803), S. 16 — 40; dann im Abrifs der Logik (1825), S. 20 — 30, und im Abrifs

meint, der sensualistische atheistische Skepticismus könne nur
„durch die höhere Selbstkenntnifs, die von der Selbstanschauung
„der Vernunft ausgeht“, zum Weichen gebracht werden (S. 177).
„Dafs die Vernunft“, sagt er (S. 178), „die in der menschlichen
„Natur denkt, unter physischen Bedingungen in das irdische Le-
„ben eintritt, und unter dem Drucke dieser Bedingungen auch
„sich selbst nur sehr unvollkommen erkennt, ist gewifs genug.
„Aber indem sie sich selbst unmittelbar durch sich selbst erkennt,
„ist sie sich durchaus keiner Abstammung aus der Sinnlichkeit,
„von der sie sich contradictorisch unterscheidet, und keiner phy-
„sischen Entstehung bewufst, auch wenn ihr unbegreiflich bleibt,
„woher sie kommt, und wohin sie fahren wird.“ — Diese unkla-
ren Behauptungen des Verfassers bieten selbst dem Skepticismus
vielfache Angriffspunkte dar. Was ist „die Vernunft, die in der
menschlichen Natur denkt?“ ist sie über der menschlichen Natur,
und kommt nur von oben und aufsen in selbige hinein? heifst
Vernunft Vernunftwesen? (Man sehe hierüber S. 85 unsre frühe-
ren Bemerkungen). Jene sinnlichen Bedingungen, woher weifs
der Verfasser, dafs sie blofs drückend, nicht aber ursprünglich
erweckend, und unsern Erkenntnifskreis, auch hinsichts der Selbst-
erkenntnifs, erweiternd sind? — Was soll das heifsen: die Ver-
nunft *tritt ein* ins irdische Leben, sie *kommt* woher, und *fährt*
von dannen? Wenn sie nun überhaupt nicht eintritt, nicht
kommt, nicht fährt? wenn nun alle diese Bilder für das Verhält-
nifs des Geistes zum Leibe und zur Natur viel zu roh, und min-
destens unbefugt sind? Woher weifs der Verfasser, dafs die end-
liche Vernunft sich *durch* sich selbst, und zwar *unmittelbar*, selbst
erkennt? und folgt, von der andern Seite, *daraus*, dafs sie sich
durchaus keiner Abstammung aus der Sinnlichkeit bewufst ist,
dafs sie nicht gleichwohl daher entsprungen? Was soll das heis-
sen, die Vernunft ist der Sinnlichkeit contradictorisch entgegen-
gesetzt? dafs eine die andre aufhebt? — aber sie bestehen, leben,
wechselwirken miteinander; oder, dafs sie Beide miteinander
nichts gemeinsam haben? aber wie kommen sie zu einander, 324
woran fassen sie sich einander, dafs sie einander durchdringen
und zusammen wirken? Wie kommt es denn, dafs der Geist
die aüfsere leibliche Sinnenwelt in die ihm innere Sinnenwelt der
Phantasie aufnimmt, sie sich aneignend, und nach Ideen weiter
und höher bildet; dafs der Geist hinwiederum seine inneren
idealen Phantasiegebilde, als Künstler, in die aüfsere Sinnenwelt
heraus - und in sie hineinbildet; und dafs die aüfsere Sinnenwelt,
als die Phantasienwelt der Natur, die Kunstwelt des Geistes in

des Systems (1825), S. 23 f. u. c. [*Vorless. üb. d. System und Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*].

sich aufnimmt? — Zudem kann der sensualistische unvollkommne Skeptiker zugeben, dafs diefs Alles leicht Jemandem, z. B. unserem Verfasser so vorkommen könne, ja er kann es sogar für eine auf dem Standorte des vorwissenschaftlichen Bewufstseyns unvermeidliche Taüschung ausgeben, solange bis man ihm durch genaue, vollständige, reine Analysis des leiblich-sinnlichen Erkennens zeigt, was an jenen Behauptungen, sowie auch an seinen entgegenstehenden, wahr und was daran irrig, was ferner daran erwiesen, und was noch unerwiesen ist, mithin blofs den Werth der Vermuthung und der Meinung hat. Aber auch dadurch wird blofs erst bei einem tiefergreifenden Skepticismus angelangt, der sich auf alle Erkenntnifs des Endlichen erstreckt, seye sie geistlich oder leiblich. Kurz, die einsige Hülfe ist auch hier, sowie überhaupt für alles Erkennen und Denken, in der unbedingten Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Princips, das ist der *Wesenschauung* oder der *Gotterkenntnifs* zu suchen und zu finden; wozu der Weg jedem, ohne alle Voraussetzung forschenden endlichen Geiste offen steht; ein Weg der gegen den reinen, ganzen, durchgreifenden Skepticismus gesichert ist, eben weil darauf durchaus nichts vorausgesetzt, oder ohne Grund angenommen wird, wobei der Skepticismus die Denkreihe fassen und in sie eindringen könnte. Der durchgeführte Skepticismus kommt selbst erst am Eingange dieses Weges zur Gotterkenntnifs an, und eines seiner Resultate ist die Einsicht, dafs einsig auf diesem Wege die Wahrheit zu finden seyn müsse, wenn sie überhaupt dem menschlichen Geist erlangbar seyn solle. *) Der auf dem genannten Wege besonnen fortschreitende Forscher, behält die skeptische Denkart bei, bleibt unablässig skeptisch auf seiner Hut, dafs er nicht willkührlich fortschreite, nicht planlos umhertappe, nichts Endliches ohne Beweis annehme, die Erkenntnifsquellen nicht verwechsele, nicht sein endliches Erkennen zum Mafse der Erkenntnifs der endlichen Vernunftwesen überhaupt mache. Skeptische Besonnenheit ist die ewige, wesenlich unentbehrliche Begleiterin jedes Wissenschaft forschenden und Wissenschaft bildenden Geistes, wie weit er immer gedeihe.

Der Verfasser schliefst dieses Capitel vom Atheismus mit
der Behauptung. „Aus dieser kritischen Analyse des atheisti-
„schen Naturbegriffes ergiebt sich auch schon vorläufig, dafs der
325 „Mensch Gott in der Natur nicht finden kann, wenn die Ver-
„nunft ihn nicht vorher im Bewufstseyn ihrer selbst gefunden
„hat.“ Vielmehr: wenn sie Gott nicht an Ihm selbst, in der
unbedingten, unvermittelten Wesenschauung, oder: Schauung des

*) Diesen Weg habe ich druckschriftlich zuerst geschildert in der ersten Abtheilung des Abrisses des Systems der Philosophie, S. 7 — 34.

Absoluten gefunden hat. Denn *in* und *an ihr* selbst, als solcher, fände sie in Ewigkeit nur sich selbst in ihrer engen Endlichkeit, wenn sie nicht durch Gott, der Sich an sie offenbart, Gott zu denken und zu erkennen vermöchte in untergeordneter Mitwirksamkeit ihrer endlichen Vernunftkraft. Die Erkenntniſs Gottes steht ebenso über der endlichen Selbsterkenntniſs des endlichen Vernunftwesens, als auch über der endlichen Erkenntniſs, welche dasselbe endliche Vernunftwesen von der ihm zumtheil aüſseren Natur hat. Wer Gott nicht an Ihm selbst erkennt, findet weder in sich selbst, noch in der Natur auch nur eine Spur von Gott.

„II. *Der Pantheismus.*“

Die nächstfolgende Abhandlung des Verfassers über den *Pantheismus* fordert vorzüglich unsre Aufmerksamkeit, weil in selbiger die subjectiven Gründe, wodurch der Verfasser zu der ihm eigenthümlichen, mit der *Jacobi*'schen verschwisterten Lehre gekommen ist, kundgegeben, mithin auch Gelegenheit dargeboten wird, zu zeigen, durch welche ungegründete Voraussetzungen, und unpassende Beurtheilungen der Systeme des Absolutismus der Verfasser sich befugt hält, den Absolutismus sofort mit dem Pantheismus für identisch zu erklären, und dann weiter zu behaupten, daſs der Pantheismus, folglich auch der Absolutismus, mit dem Atheismus in den Hauptpunkten einstimmig seye.

„*Ursprüngliche Verschiedenheit des Pantheismus und des eigentlichen Atheismus.*“

„Wie der Atheismus“, so beginnt der Verfasser, „aus einem „in der Sinnlichkeit versunkenen Verstande hervorgeht, so ent-„wickelt sich der Pantheismus in der Erhebung des denkenden „Geistes über die Sinnlichkeit, aus der rein metaphysischen Be-„trachtung des Absoluten.“ — So wenig aber als der Atheismus den hier behaupteten Ursprung hat, (wie wir zuvor 29, 315 f. gezeigt), so wenig ist auch der Pantheismus, oder die Lehre: daſs alles Endliche mit Gott durchaus einerlei, also insofern selbst Gott seyé, von einem eigentlich sinnlichen Momente rein. Denn wenn eben der Pantheismus die Lehre ist, daſs Gott lediglich das All, als der Inbegriff aller nichtsinnlichen und aller sinnlich erscheinenden Dinge, ist, keinesweges aber das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte, über alles Endliche erhabene, Wesen: so ist darin auch das Sinnliche als ein Moment, und zugleich
eine Ueberschätzung des Sinnlichen, mitenthalten, wie dieſs auch 326
der Pantheismus des indischen Volksglaubens an einem klaren

Beispiele zeigt. Dafs sich aber der Pantheismus aus „der rein „metaphysischen Betrachtung des Absoluten entwickelt“, ist sowenig wahr, dafs vielmehr die gerad' entgegenstehende Behauptung die Entstehungsart des Pantheismus enthält.

Der *Pantheismus* entspringt aus einer voreiligen und unbefugten metaphysischen Speculation, welcher die reine und ganze Schauung die reine und ganze Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes als des Einen Princips aller Wesen und Wesenheiten, und als des Einen Erkenntnifsgrundes noch mangelt; und wird durch die echte, befugte metaphysische Speculation, welche alles in irgend einer Hinsicht Endliche an und in dem Einen unbedingten, unendlichen Wesen, das ist an und in Gott, als dem Sach- und Erkenntnifsgrunde erkennt, das ist: durch den *Absolutismus*, aufgehoben und gänzlich unmöglich gemacht. Unsere hier weiterfolgenden Bemerkungen zu dem vorliegenden Abschnitte, insonderheit aber zu der vierten Abhandlung, sind bestimmt, die Wahrheit dieser unserer Behauptungen zu beweisen, und zu zeigen, wie unrichtig der Verfasser den Absolutismus auffafst und beurtheilt, und wie leichtsinnig und ungerecht *) er denselben des Pantheismus, und sogar mittelbar des Atheismus, womit er in den Hauptresultaten übereinstimme (S. 179 B. und S. 187 B.), beschuldigt. Diese grundfalsche Ansicht und unstatthafte Beschuldigung des Absolutismus wird vom Verfasser ganz allgemein, als von dem Absolutismus selbst, als solchem, und an sich, gültig und zwar als umsomehr gültig, als der Absolutismus echt und vollendet seye, behauptet und ausgesprochen; obschon er eigentlich nur einige der bisherigen Gestaltungen des Absolutismus kritisch beleuchtet. Aber bei der kritischen Beleuchtung dieser Urtheile und Beschuldigungen des Verfassers ist es nothwendig, die allgemeinen den Absolutismus selbst angehenden Behauptungen von seinen kritischen Bemerkungen, und polemischen Ergiefsungen, wider bestimmte, geschichtlich ganz oder zum Theil vorliegende Systeme des Absolutismus, z. B. von *Schelling* und *Hegel*, sorgfältig zu unterscheiden. Die Frage: ob alle oder einige bisherige Systeme des Absolutismus in Pantheismus oder wohl gar in Atheismus ausgeschlagen, ist eine ganz andere, als jene: ob dieses in der Wesenheit des Absolutismus selbst liege. Denn angenommen, aber nicht zugegeben, dafs die genannten, oder anderen bisherigen Systeme des Absolutismus Pantheismus oder Atheismus enthielten, so entstünde nun die weitere kritische Frage, ob sie nicht vielmehr, gerade weil sie sich von der Wesenheit des Absolutismus entfernt, dahin nun verwachsen und fehlgeschlagen,

*) Der Leser findet den Beweis dieser harten Beschuldigung kurz zusammengestellt in dem Ergebnifs unserer Kritik, S. 784 ff.

als dafs sie als echte Systeme des Absolutismus, der Wesenheit desselben treu, dahin erwachsen und ausgeschlagen wären.

Ehe wir weiter gehn, ist zu bemerken, dafs der Verfasser weder hier, wo es ganz unerläfslich ist, noch zuvor oder nachher in dieser ganzen Schrift eine bestimmte und klare Definition des Pantheismus aufgestellt hat. Durch dieses unwissenschaftliche Verfahren hat der Verfasser sich selbst, dem Leser, und dem Kritiker, die an sich leichte Sache sehr erschwert.

„Der Pantheismus“, fährt der Verfasser unmittelbar nach den
zuletzt angeführten Worten weiter fort, „hat daher einen ganz 327
„andern psychologischen Charakter, als der eigentliche Atheis-„mus, mit dem er doch in den meisten, das religiöse Bedürfnifs „angehenden Resultaten zusammentrifft (vergleiche S. 187 B.), „wenn er nicht, wie in der brahminischen Religion durch mythi-„sche Dichtung sich in einen kühnen Polytheismus verwandelt, „oder durch mystische Deutung in andere Volksreligionen und „sogar in das Christenthum herabgezogen wird.“ Wäre aber das behauptete, erst noch zu erweisende, Zusammentreffen, nothwendig, d. h. in der eigenthümlichen Wesenheit des Pantheismus enthalten, so könnte die hier zugestandene Ausnahme nicht stattfinden. Nach unserer Ueberzeugung kann ferner nicht gesagt werden, dafs der Pantheismus in das Christenthum, sondern umgekehrt, dafs das Christenthum irrigerweise in den Pantheismus „herabgezogen“ werde.

„Der natürliche Menschenverstand“, fährt der Verfasser fort, „dem der eigentliche Atheismus sich so leicht anschmeichelt, hat „den Pantheismus noch immer von sich gestofsen. Auch in den „Schulen kann er nur unter besondern Umständen Modephiloso-„phie werden.“ Schon die jahrtausendlange Herrschaft des Pantheismus in Indien über so viele Millionen Menschen redet wider diese Behauptung. Im Gegentheil hat der Pantheismus für den Verstand, als dem Vermögen die Dinge in ihren Eigenheiten und Unterschieden zu fassen, einen besondern Reiz, besonders wegen der innigen Beziehung zur Phantasie, welche dann dem Verstande bestimmte für göttlich gehaltene Gebilde, als das in allen Gestalten erscheinende gleiche Göttliche unterlegt. Das sagt auch der Verfasser (S. 181) selbst, indem er bekennt, „dafs es dem con-„sequenten Verstande kaum möglich bleibe, dem Pantheismus zu „widerstehen.“ Gesetzt auch der Pantheismus wird als ein purer, gänzlicher Irrthum erkannt, so ist dann seine Annahme gerade umsoweniger mit dem leichten Namen einer Mode zu bezeichnen, wobei man eine blofs gleichgültige Form denkt, die so oder anders seyn kann. Aber der Verfasser hat hier die neuern Systeme des Absolutismus im Sinne, welche die ausgezeichnetsten Denker

zu Urhebern haben. Den Beifall, welchen tiefgedachte Systeme bei ihren Zeitgenossen finden, als eine blofse Mode vorzuspiegeln, mufs Jeder als ungeziemend betrachten, der es nicht vergifst, wie man dadurch, dafs man das Achtbare achtet, sich selbst einen Anspruch auf Achtung erwirbt. Ist die Ausbreitung dieser Lehren, und der Beifall der ihnen nicht nur von Privatpersonen, sondern auch von Regierungen, die gewissenhaft über sittliche Reinheit und Religiosität der öffentlichen Lehre wachen, ertheilt wird, nur Modesache, zu was Ende giebt sich denn der Verfasser die Mühe, diese Systeme kritisch zu beleuchten und zu widerlegen? — Er gesteht ja hier selbst: „Nicht so leicht ist es, „ihr“ — dieser Modephilosophie —, „völlige Gerechtigkeit wi„derfahren zu lassen, ohne ihr anzuhängen“; und gesteht also hiemit zu, dafs sie sich auch dem tiefer denkenden Geiste, der
328 nur noch nicht zur vollen Einsicht gelangt sey, empfehle.

„Verhältnifs des Pantheismus zum Absolutismus überhaupt.“

Der Verfasser beginnt nun seine Darstellung und Kritik des Pantheismus mit folgender Behauptung.

„Eine Lehre, die von der reinen Betrachtung des Absoluten „ausgeht, empfiehlt sich schon dadurch der sich selbst erkennen„den Vernunft. Der Pantheist sucht das Absolute nicht in der „materiellen Natur der Dinge auf, und schiebt es nicht durch „einen blinden Machtspruch in die Natur hinein; er will es er„kennen durch ein reines Denken, das über alle sinnliche Wahr„nehmung erhaben ist“, und erst dann „glaubt er es wieder zu „finden in der materiellen Natur der Dinge.“ Allerdings empfiehlt sich der Pantheismus, in welchen nicht nur der endliche Geist, sondern auch die von ihm unterschiedene äufsere Natur und das Reich der Geister aufgenommen wird, der sich selbst erkennenden endlichen Vernunft; aber nur dann, wenn sie im Denken schon über sich selbst hinausgegangen ist, wenn sie schon Wesenliches aufser sich anerkennt, wenn sie schon wenigstens zur Ahnung der Ideen gelangt ist, deren Inhalt wenigstens zum Theil aufser, und zwar neben und über ihr ist. Dafs der Pantheist das Absolute erkennen wolle, es auch zu erkennen überzeugt seye, indem er eben das All, als das Verein-Ganze aller Wesen und Wesenheiten für das Absolute hält, — ist richtig; — dafs er es aber *durch* ein reines Denken erkennen wolle, ist nur in dem Sinne wahr, wonach: *durch*, soviel als: *in* und *inmittelst*, heifst.

Zunächst sucht der Verfasser zu zeigen, dafs, Wer von der Idee des Absoluten überhaupt, und dann insbesondre als oberstem Erklärungsgrunde ausgehe, dem Pantheismus kaum widerstehen könne. Denn: „Wer die in der vorigen Abhandlung erläu-

„terten Aussprüche der sich selbst erkennenden Vernunft nicht
„bezweifelt, kann nicht umhin, das in sich selbst wirkliche Ab-
„solute dem forschenden Verstande als obersten *Erklärungsgrund*
„zu vergegenwärtigen. Denn was wir uns als die Wurzel alles
„Daseyns denken müssen, scheint doch auch als oberster Erklä-
„rungsgrund gesetzt werden zu müssen, wenn die Vernunft nicht
„sich selbst widersprechen soll. Setzen wir nun das Absolute als
„obersten Erklärungsgrund, oder mit andern Worten, machen
„wir die Idee des Absoluten zum alleinigen Anfangspunkte der
„Wissenschaft im strengsten Sinne, das heifst, einer Wissenschaft,
„die von dem in sich selbst Wirklichen ausgeht, also sich nicht
„auf empirische, subjectiv-logische und mathematische Reflexion
„beschränkt; so ist schon durch diese Bezeichnung des Weges
„der metaphysischen Speculation der Pantheismus auf eine solche
„Art eingeleitet, dafs dem consequenten Verstande kaum möglich
„bleibt, ihm zu widerstehen." Zuförderst müssen auch wir da-
gegen die Bemerkung wiederholen, dafs die sich selbst erkennende 329
menschliche Vernunft, *als* sich selbst erkennende, nicht das Ab-
solute erkennt und anerkennt, sondern dafs diefs eben lediglich
als Wirkung des Absoluten selbst am endlichen Geiste gedacht
werden kann. Dann ist der Ausdruck, dafs das Absolute als
Wurzel alles Daseyns gedacht werde, unangemessen bildlich, da
die Wurzel ein einselner untergeordneter, und dazu nicht am
reichsten und schönsten entwickelter organischer Theil des Gebil-
des ist, dem sie selbst als ihrem Ganzen gehört; da doch das Ab-
solute, das ist, recht erkannt Gott selbst, in keiner Hinsicht als
Theil oder Glied, als Wurzel, Haupt, Herz, und dergleichen
mehr irgend eines endlichen Wesens, oder wie der Verfasser
dafür sagt: endlichen Daseyns, oder auch der ganzen Welt, an-
gesehen und damit verglichen werden kann. Der Verfasser giebt
seinen Gegnern unschickliche Bildlichkeit Schuld, und er macht
es doch selbst, und zwar gerade bei den entscheidendsten Wahr-
heiten nicht anders. Etwas, was blofs der Wurzel verglichen
wird, kann keinesweges auch nur scheinen, als oberster Erklä-
rungsgrund gesetzt werden zu müssen. Wird dagegen das Abso-
lute rein und ganz, also richtig und wahrhaft, gedacht, so kann
es nicht blofs der oberste Erklärungsgrund zu seyn scheinen, son-
dern es wird unvermeidlich so gedacht. Und ist erst das rein
und ganz gedachte Absolute als Princip erkannt und anerkannt,
dann kann selbst die endliche Vernunft dem Absolutismus aller-
dings nicht mehr widerstehen; — wohl aber, und zwar ebendefs-
wegen, vermag dann die endliche Vernunft dem Pantheismus, das
ist der Lehre: dafs Alles und Jedes Gott, und dafs Gott nur das
All, das ist der blofse Inbegriff und das blofse Verein-Ganze

aller Wesen und Wesenheiten ist, zu entgehen, weil eben durch diese Behauptung des Pantheismus die Grundbehauptung des Absolutismus vernichtet wird: daſs Gott das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen seye, welches durchaus nicht als Inbegriff, Vereinganzes, Summe, Product, Potenz, u. d. m. der Wesen und der Wesenheiten gedacht werden kann *); in welcher Grunderkenntniſs zugleich auch die Einsicht gegeben ist, daſs nichts in irgend einer Hinsicht Endliches, Beschränktes, Gott selbst ist oder genannt werden kann und darf. Doch dieſs werden wir im Folgenden nach allen Momenten erweisen.

Der Verfasser dagegen sagt: „es müsse sein erstes Geschäft seyn, eben dieſs“, (daſs es unter der angegebnen Voraussetzung
330 kaum möglich bleibe, dem Pantheismus zu widerstehen), „zu zeigen, wenn der Pantheismus nicht abgewiesen werden solle, ohne verstanden worden zu seyn.“ Nach den Gesetzen der wissenschaftlichen Darstellung und Polemik hätte nun, um auch nur diesen Zweck zu erreichen, vor allem gezeigt werden sollen:

1) worin, nach des Verfassers Meinung, denn eigentlich der *Pantheismus*, und
2) der *Absolutismus* bestehe?
3) welches das sachliche Verhältniſs beider Lehren seye? und insonderheit, daſs der Absolutismus nothwendig in Pantheismus ausschlage, oder (S. 183), daſs der Pantheismus vollendeter Absolutismus seye; **)
4) daſs der Pantheismus gerade in den Hauptresultaten, das ist im Erstwesenlichen mit dem Atheismus übereinstimme.

Da der Verfasser aber in Entwickelung seiner Gedanken bloſs aphoristisch und ohne wissenschaftliche Entwickelung verfahren ist, so bleibt uns ebenfalls nichts übrig, als ihm auf diesem Wege Schritt für Schritt zu folgen.

*) Siehe meine Sittenlehre, S. 94 ff.; S. 24 ff., und den Abriſs des Systems, S. 23 f. *Anm.* 2; [*Vorless. üb. d. Syst.*, *S.* 255 *f.*]. *Kant* lehrt dasselbe hinsichts des *transcendentalen Ideales*, das ist des idealen Gedankens Gottes, in der Kritik d. rein. Vernunft (1818, S. 450).

**) Sowie dieſs *Jacobi* (nach *Bouterwek's* eignem Anerkenntniſs, hier S. 182) an der Lehre des *Spinoza*, so sucht es *Bouterwek* noch auſserdem an verschiedenen anderen neueren Systemen zu zeigen, daſs die sich rein und ganz an den Gedanken des Absoluten haltende Philosophie nothwendig auf die beiden Lehren gerathen müsse: Alles sey Gott und Gott sey Alles, und Gott seye Sein selbst nicht inne, habe kein Bewuſstseyn, kein Gefühl, keinen Willen, sey also weder eine vernünftige Person, noch Vorsehung. Dieſs ist aber weder von *Jacobi* noch von *Bouterwek* an jenen Systemen nachgewiesen, noch auch abgesehen von jedem geschichtlich entfalteten Systeme an der ewigen Idee des Absoluten mit ewigen Gründen bewiesen worden. Mein eignes, seit dem Jahr 1810 seiner Grundlage nach in meiner Sittenlehre, und seinen Hauptresultaten nach in der Schrift vom Urbilde der Mensch-

Um nun zunächst die Behauptung, dafs der consequente Verstand dem Pantheismus unter den angegebnen Voraussetzungen schwerlich widerstehen könne, zu erweisen, beginnt der Verfasser mit entfernt liegenden sprachlichen und historischen Bemerkungen, statt ohne Weiteres in die Sache selbst einzugehen. Es werden zuförderst die bereits in der ersten Abhandlung ausgesprochenen Beschuldigungen wiederholt: „Dafs der Pantheist, „wenn er seine Lehre als ein religiöses System geltend zu ma- „chen sucht, dem Worte *Religion* eine Bedeutung giebt, die dem 331
„gemeinen Leben sowohl, als allen übrigen Schulen, fremd ist; „dafs der Pantheismus die moralischen Elemente der Religion „vernichtet, weil man einen sich seiner selbst nicht bewufsten „All-Eins-Gott zwar mystisch anstaunen, und sich nach ihm hin- „sehnen, und sein individuelles Ich in das mystische All-Eins zu „versenken streben kann; dafs man aber darum dieses All-Eins doch „nicht wahrhaft anbeten kann; dafs das ewige Walten und Wir- „ken eines solchen All-Eins-Gottes in derselben blinden Noth- „wendigkeit befangen ist, wie die ewige Natur der Atheisten; „dafs also der Pantheismus ebensowenig, wie der eigentliche „Atheismus, einen vernünftigen Glauben an eine göttliche Vor- „sehung zuläfst; alles diefs zeigte sich uns schon in der proble- „matischen Ansicht der Religionen"; — also, setzen wir hinzu, selbst nur als problematisch, nicht aber so, dafs der Verfasser sich nun darauf, als auf etwas Ausgemachtes und wissenschaftlich Bewiesenes, berufen dürfte, wie er es unbefugterweise in der vorliegenden Abhandlung thut. Die Befugnifs zu diesen Beimessungen könnte nur in einer wissenschaftlichen, methodischen Un-

heit, 1811, und in andern Schriften, bekannt gemachtes System des Absolutismus widerlegt beide Beschuldigungen schon, und zwar durch die wissenschaftliche Entwickelung der geradezu widersprechenden beiden Lehren als untergeordneter Lehren des Absolutismus mit der That, und zwar ohne dafs ich *Jacobi's* oder *Bouterwek's* Schriften damals gelesen hatte. Die von *Bouterwek* auch in dieser Schrift angegriffenen Urheber einiger Systeme des Absolutismus können ihm mit Fug entgegnen: „„„wir vernehmen zwar deine Beschuldigungen, auch dafs du *glaubest*, Gott seye die höchste Vernunft, sich sein selbst bewufst, und Vorsehung; aber deine Beschuldigung ist in den Wind gethan, denn sie hat keinen wissenschaftlichen Grund; deinen Glauben zwar achten wir als solchen für Was er zu achten ist, nur aber nicht als Wissenschaft, — können es aber nicht gestatten, dafs derselbe statt der Wissenschaft untergeschoben werde in der Unform des blofs discursiven, planlosen, unvollständigen, und nicht einmal die Wahrnehmnisse (sogenannten Thatsachen) rein erfassenden Herumdenkens; — welches also nicht einmal reine Ergebnisse der sich selbst erkennenden *endlichen* Vernunft zu Tage fördern kann. — Steige tiefer in dich selbst hinab, um in dir den Weg zu der Erkenntnifs, zu dem *Wissen* Gottes, nicht blofs zu dem ahnenden Glauben an Gott, zu suchen, — den dann Gott auch Dich wird finden lassen."""

tersuchung gewonnen werden, die wir hier vermissen. Wir müssen uns dagegen auf unsere in der Kritik der ersten Abhandlung bereits vorgetragene Beleuchtung aller dieser Behauptungen, ohne sie hier zu wiederholen, beziehen, und begnügen uns, einige weitere Bemerkungen hier darüber hinzuzusetzen. Der mystische Pantheist kann freilich nicht *anbeten*, wenn *anbeten* zuerst und vorzüglich *anbitten* heifst; aber auch der rationale Theist, der Gott unendliches Selbstbewufstseyn, Gefühl, und Willen zuschreibt, der in keiner Hinsicht Pantheist und ebensowenig Atheist ist oder genannt werden kann, vermag in diesem Sinne nicht zu Gott zu beten, dafs die Bitte die Hauptsache seines Gebetes seye, wohl aber kann und soll er Gott in reinem, mit innigem Gefühle vereintem Gedanken, in wahrer Andacht, verehren und anbeten. Die Bitte ist im Gebete, wenn es als Gottinnigung *), als Anbetung, gedacht wird, nur ein einselnes untergeordnetes Moment, keinesweges das Erstwesenliche des Gebetes; ja selbst unter den untergeordneten Momenten des Gebetes ist sie dem Gottinnigen und Frommen nicht das wichtigste; denn viel wichtiger ist der
332 im Gebet vor Gott genommene Vorsatz, Gott ähnlich gesinnt zu seyn, zu wollen und zu handeln, sein ganzes Leben vor Gott, als in Gottes Gegenwart zu führen; und unter den Bitten ist die erste, dafs Gott uns beistehen möge, Ihn zu erkennen, zu empfinden, sein göttlich Wesenliches zu wollen, und Ihm ähnlich, und mit Ihm durch Ihn vereint, auf endliche Weise darzuleben; und dann die Bitte, dafs Gott selbst uns beten, und dann auch, Ihn auf rechte Weise zu bitten, lehren möge. Jedoch sind wir mit dem Verfasser insoweit einverstanden, dafs auch die gottinnige, sich und alle seine Angelegenheiten Gottes heiligem Willen ganz anheimgebende Bitte ein wesenlicher Theil der menschlichen Frömmigkeit, oder wie wir sagen der menschlichen Gottinnigung und Gottvereinheit ist; und dafs der Bitte im Gebete nur fähig ist, wer Gott auch als Sein selbst inniges Wesen, und als heilige, gerechte Vorsehung, als heiligen in jedem Momente über dem Leben aller Wesen, und *in* selbigen und durch selbige hindurch, waltenden Willen weifs und anerkennt.

Dafs sich der Pantheist Gott als blinde Nothwendigkeit gedenke, ist nicht nothwendig; denn er vermag es sich Gott auch als das unbedingt-seyende Wesen, mithin als erhaben über denjenigen Gegensatz der Seynart oder Modalität zu denken, der durch Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit bezeichnet wird. Wenn ferner auch allerdings der Pantheismus eine zeitlich-individuelle Vorsehung nicht zuläfst, sowenig als auch manche

*) Man sehe hierüber die oben 156, 312 angeführten Abhandlungen und Stellen meiner Schriften. —

Schulen des rationalen Theismus: so kann er doch, wenn er sich zu der Idee der Einen in sich organischen und harmonischen Welt erhebt, eine *ewige* Ordnung und Uebereinstimmung alles Zeitlichen, welche ein hernachmaliges individuelles Eingreifen in das wirklich abfliefsende Leben überflüfsig mache, da nach selbiger Alles von Ewigkeit rein und gut, in unwandelbaren, durch kein individuelles Leben und Wirken überschreitbaren Gesetzen vorbestimmt und vorgeordnet seye, ebenfalls, wie jene Schulen des rationalen Theismus, annehmen, und für bewiesen halten.

„Aber“, fährt der Verfasser fort, „die Einwendungen, die
„der gesunde, nicht in eccentrischen Einfällen sich selbst gefal-
„lende Verstand auf dem Standpunkte des religiösen Bedürfnisses
„macht, sind keine philosophische Widerlegungsgründe. Als
„Mann der Wissenschaft im höchsten Sinne des Worts stellt sich
„der Pantheist dem Theisten, der an einen persönlich absoluten 333
„Gott und an eine in einem absoluten Selbstbewufstseyn thätige
„Vorsehung glaubt, gegenüber. Auf dem Standpunkte des abso-
„luten Wissens, dessen er sich rühmt, erwartete er den Angriff.
„Kann der philosophirende Verstand den Pantheismus von diesem
„Standpunkte nicht verdrängen, so mufs er sich ihm ergeben.“
Dafs der Pantheist, wenn er sich auf Wissenschaft, die in der Grundschauung des Absoluten gegründet seye, beruft, auf solche Weise dem Theisten, hinsichts der berührten Lehren, gegenübersteht, ist richtig; nicht aber ebenso der echte und reine Absolutist; denn wenn dieser die Wissenschaft gesetzmäfsig als das in der unbedingten Erkenntnifs Gottes enthaltne Erkennen ausbildet, dann stimmt er mit jenem glaubigen Theisten überein. Wer dagegen den Absolutismus noch nicht gesetzmäfsig, noch nicht in der wissenschaftlichen Methode, ins Innere der Grundschauung: Gott, entwickelt hat, der mufs es „als Mann der Wissenschaft“ als wissenschaftlich noch unerkannt betrachten: ob die Lehre des wissenschaftlichen Absolutismus auch die Lehre von Gott als dem unendlich und unbedingt selbstinnigen, oder persönlichen, Wesen, sowie die Lehre von Gott als heiliger Vorsehung enthalten werde oder nicht. Der durchgeführte Absolutismus aber wird auf dem Standorte und Kampfplatze des absoluten Wissens jeden Angriff aushalten. Allerdings hat der echte Absolutismus, d. i. die in der Erkenntnifs Gottes, oder in der Wesenschauung gebildete Wissenschaft das Eigne, nur in sich selbst und durch sich selbst hinsichts aller untergeordneten Lehren geprüft werden zu können, weil ein *wissenschaftlicher* Standort aufser ihm unmöglich ist; und zugleich einsig und allein die gründliche Prüfung jedes von ihm abweichenden philosophischen Systemes möglich zu machen.

„Wir wollen", sagt hierauf der Verfasser, „die Lehre, nach „welcher alles Wissen in der höheren oder philosophischen Be„deutung des Worts auf eine demonstrative oder intuitive Er„kenntnifs des Absoluten zurückgeführt wird, in ihrem ganzen „Umfange *Absolutismus* nennen." Die Vorstellung, dafs der Absolutismus, das ist die Wissenschaft des Absoluten, alles Wissen auf Erkenntnifs des Absoluten *zurückführe*, ist ungenügend; denn diese Vorstellung zeigt nur auf Das hin, womit der Absolutismus subjectiv im Geiste vorbereitet, und im Geiste von unten begründet wird. Es ist nehmlich allerdings die vom gemeinen Standorte des Lebens aus nächste Aufgabe des sich als menschliches Lehrgebaüde der Wissenschaft gestaltenden Absolutismus, das ist der *menschlichen* Wissenschaft, die mithin zugleich, gemäfs der Lehrkunst, nach den subjectiven Gesetzen der Geistesentwickelung, organisch sich gestaltet: den im Sinnlichen und im blofsen Ahnen des Uebersinnlichen zerstreuten Geist zu dem Gedanken
334 des Absoluten, das ist: Gottes, wieder hinzuleiten, und alles sein bisheriges Denken, Meinen, und Wissen zu der Erkenntnifs des Absoluten zurückzuführen; aber damit ist der Absolutismus erst begonnen, und erst von da an entfaltet er sich als ein gesunder Keim, wenn und sofern jedes Wissen, jede Wahrheit, als Wesenliches an oder in dem Absoluten, das ist: in Gott, gefunden, und durch die Erkenntnifs Gottes, oder: die intellectuale Anschauung des Absoluten, oder: die Wesenschauung, anerkannt wird.

„Der Pantheismus", so heifst es unmittelbar nach den zuletzt angeführten Worten, ohne alle Vorbereitung und Beweis, „ist vollendeter Absolutismus." Hiebei können wir abermals die Bemerkung nicht unterdrücken, wie nachtheilig auch in dieser wissenschaftlichen Angelegenheit das sich Herumschlagen mit fremdsprachlichen Wörtern ist. Das Wort: *Pantheismus* *), ist vieldeu-

*) Dieses Wort findet sich bei altgriechischen Schriftstellern nicht. Es ist aber seiner Bildung nach in aller Absicht unbestimmt. Denn das Adjectivum πᾶς bedeutet sowohl *ganz*, ohne an Theile zu denken (gleichbedeutig mit ὅλος, womit es zusammengesetzt sich findet, ὅλος καὶ πᾶς), als auch *ein Jedes* von Mehren für sich genommen, als auch *Alles und Jedes zusammengenommen*; daher das Substantivische τὸ πᾶν oder πᾶν, das Weltall, *universitas rerum*, *mundus*, *totum et omnia (Cicero)* bedeutet. Auch in zusammengesetzten Wörtern hat παν- und παντ- vermischt und ununterschieden alle Bedeutungen, wie πᾶς. Die andre Hälfte des Wortes ist ebenso unbestimmt, indem man dabei sowohl Gott selbst als Ein Wesen, als auch, heidnisch, „mehrere Götter", im Sinne haben kann. In welcher Beziehung aber παν und θεος oder θεοι zusammengedacht werden sollen, läfst das Wort ebenfalls ganz unbestimmt.

tig, da es unbestimmt läſst, ob Alles Gott seyn soll, oder ob Gott Alles seyn soll; oder ob Alles bloſs gottähnlich, oder ob Alles bloſs in Gott und durch Gott seyn soll; ferner, ob *Pan* das All, oder Alles und Jedes als dieses Bestimmte genommen, oder Beides zugleich bedeuten soll; ferner ob unter dem All das Eine, Ganze, vor und über jeder Theilheit, oder in der vereinten Theilheit als Vereinganzes, oder Beides zugleich verstanden werde. Vermöge dieser Unbestimmtheit dieses Fremdwortes kann man allerdings im gewissen Sinne sagen: daſs der Absolutismus Pantheismus ist, sofern Pantheismus die Lehre bezeichnet, daſs alles Bestimmte, in irgend einer Hinsicht Endliche, was ist, an oder in, und durch, Gott ist; aber auch dann kann nicht gesagt werden, daſs der Absolutismus *nur* Pantheismus, noch daſs der Pantheismus der vollendete Absolutismus ist. Denn sonst müſste der Absolutismus weiter Gott nicht erkennen, als nur insofern Gott in und durch Sich auch das All, sowie auch Alles und Jedes ist, was ist; da hingegen der reine Absolutismus erstwesenlich erkennt, daſs Gott das Eine, selbe, ganze Wesen ist, dann aber, daſs Gott auch als Urwesen vor und über allem Endlichen und Bestimmten ist, was Gott in Sich, durch Sich, für Sich ist; und da der weitergebildete Absolutismus in dieser Grundeinsicht auch die untergeordnete Einsicht enthält, daſs Gott auch alles Endliche, Bestimmte, an Sich, in Sich und durch Sich, und für Sich ist; *) daſs aber nicht umgekehrt irgend etwas Endliches, Bestimmtes, ja nicht einmal die in ihrer Art unendliche Natur, und das in seiner Art unendliche Geistwesen, oder Vernunft, Gott 135

*) Eigentlich sollte hier gesagt werden: *weset*; und dann: *weset* und *ist*, sobald Wesenheit und Seynheit *(essentia et existentia)* unterschieden werden. Auch sollte wissenschaftlich streng genommen, nicht einmal gesagt werden: Gott weset und ist an und in, und durch Sich auch alles Endliche; sondern nur: *theilweset*, *theilist* alles Endliche. Wird so bestimmt gesprochen, so werden dadurch alle die Verdrehungen und Misverständnisse unmöglich gemacht, die bei der in den Volkſprachen, und leider auch sogar in den metaphysischen Systemen noch allgemein herrschenden Unbestimmtheit der Ausdruckung aller Urtheile, besonders des Urtheilverhältnisses (der *Copula*), nicht zu vermeiden stehn. Man wird hinsichts der vorgeschlagnen genaueren Redebestimmnisse über *Soloecismos* klagen; — aber die Wissenschaft hat ein eigenes Haus; — und ein eignes Gewand, das ihr selbst wohl ansteht, wenn es auch für andere Leiber nicht taugt. Redet die Wissenschaft in der gewöhnlichen Unbestimmtheit, so verdrehen sie; redet sie in ihr angemeſsner Bestimmtheit, so spotten sie, um abzukommen. Es ist vielleicht für manche unserer Leser nicht überflüssig zu bemerken, daſs wir uns hier der Fremdwörter: das Absolute, Absolutismus, Pantheismus, Hylozoismus, u. d. m. nicht aus eigner Neigung bedienen, und daſs wir nicht wähnen, daſs ein der deutschen Sprache kundiger Wissenschaftforscher und Wortbildner ihrer bedürfte; sondern wir fügen uns hier zunächst dem Wortgebrauche des zu beurtheilenden Werkes, um kurz seyn zu können.

selbst seye oder genannt werden könne. In jeder andern der vorhin erwähnten möglichen Auslegungen des unbestimmten Wortes: *Pantheismus*, ist der Absolutismus durchaus nicht Pantheismus. Setzte man statt des Fremdwortes — *Allgottlehre*, so würde sowohl die Unbestimmtheit desselben sogleich jedem Deutschen einleuchten, als es dann auch Jeden Wunder nehmen müfste zu erfahren, dafs die *Gottlehre*, d. i. der Absolutismus, in ihrer Vollendung nur eine *Allgottlehre*, und dafs ein *Gottlehrer* in seiner Vollkommenheit nur ein *Allgottlehrer*, ein *Pantheist*; und ein *Allgottlehrer* wieder in der Hauptsache und in den Resultaten ein *Ungottlehrer* oder *Nichtgottlehrer*, oder *Keingottlehrer*, — ein *Atheist*, seye. Der Unsinn dieser Behauptungen wird zwar durch die vornehm klingenden Fremdwörter nur schlecht verdeckt; doch werden viele Unaufmerksame durch diesen Kunstgriff hinter das Licht geführt. Wollte man übrigens, um der Liebhaber der Fremdworte willen, sagen, dafs der echte Absolutismus auch die Lehre des *Panentheismus* enthalte, als die Lehre, dafs Gott auch alles Endliche an und in und unter und durch Sich wese und seye: so würde dieses zwar mehr aber doch noch nicht hinlänglich genau bestimmte Wort dennoch den Misverständnissen und Misdeutungen ebenfalls nicht entgehen.

Nach diesen Vorerklärungen des Verfassers sollte man nun erwarten, er werde sich sofort auf den Standpunkt des absoluten Wissens begeben, um von dort aus, von wo es nach seiner eignen Angabe nur möglich ist, dem Pantheismus beizukommen. Statt dessen schlägt er aber einen ganz andern umschweiflichen Weg ein, indem er nach den zuletztangeführten Worten (S. 183) also fortfährt. — „Die verschiedenen Gestalten, welche der Pan„theismus in älteren und neueren Zeiten angenommen hat, müs„sen aber sämmtlich als Trugbilder erscheinen, wenn aus den „Elementen des menschlichen Erkennens bewiesen werden kann, „dafs alle Versuche, das Endliche aus dem Unendlichen, das
336 „Zeitliche aus dem Ewigen, das Relative aus dem Absoluten, zu „deduciren, von einer dialektischen oder mystischen Selbsttäu„schung ausgehen. Aber die Prüfung des Absolutismus in sei„nem ganzen Umfange läfst sich von der Zergliederung der For„men, in denen der Pantheismus sich entwickelt hat, nicht wohl „trennen. Wir wollen also den Absolutismus sogleich als Pan„theismus ins Auge fassen, und die Art, wie man sich in den „pantheistischen Systemen über die Erkenntnifs des Absoluten er„klärt, mit den Aussprüchen der sich selbst erkennenden Vernunft „zusammenstellen.“ Das Behauptete kann aber aus den hier sogenannten Elementen des menschlichen Erkennens nie bewiesen werden, weil in diesen die Erkenntnifs des Absoluten nicht mitenthalten ist, auch daraus nicht verstanden werden kann, was

ein Verhältniſs des Endlichen und Zeitlichen zum Absoluten seye, und, was es heiſse, das Endliche und Zeitliche „*aus*“ dem Absoluten deduciren. Denn die Schauung und Anerkenntniſs des Absoluten wird schon vorausgesetzt, um die Kategorien des Grundes und der Ursache zu verstehen, und das Gebiet ihrer Gültigkeit zu bestimmen. Wie will man aber die verschiedenen Entwickelungsformen des Pantheismus deutlich zu machen hoffen, wenn man sich noch garnicht darüber erklärt hat, was Pantheismus überhaupt seye, und was jedem jedartigen Pantheismus zukomme. Daſs aber die Prüfung des Absolutismus sich von der Zergliederung der Formen in denen der Pantheismus sich entwickelt hat, nicht wohl trennen lasse, kann umsoweniger stattfinden, als von dem Standorte der absoluten Erkenntniſs aus vielmehr gezeigt werden kann, daſs der Absolutismus, wenn er seinem Principe treu bleibt, sich nie in die Lehre entwickeln lasse, welche, soviel man im Mangel seiner bestimmten Erklärungen abnehmen kann, vom Verfasser Pantheismus genannt wird; indem vielmehr der Absolutismus in seiner wissenschaftlichen Entwickelung in deren Widerspiel ausschlägt, und zwar so, daſs sie den Forderungen, die der Verfasser an den Theismus macht, vollkommen, und sogar über seine Erwartungen, entsprechen muſs.

Daſs aber der Verfasser den Absolutismus sogleich als Pantheismus ins Auge fassen will, dazu ist er wissenschaftlich gar- 337
nicht befugt, auch hat er hiezu im Vorigen nicht die geringste Befugniſs nachgewiesen. Statt sich ferner hierbei sogleich in die Arten zu zerstreuen, „wie man sich in pantheistischen Systemen „über das Absolute erklärt“, war er vielmehr zu zeigen verbunbunden, daſs die von ihm dem Absolutismus zugeschobenen Behauptungen, insbesondere dieſs, daſs der vollendete Absolutismus Pantheismus seye, nicht etwa, in der mangelhaften Einsicht Derer liege, die sich mit dem Absolutismus ungeschickt befassen, sondern in der Sache selbst, das ist in der Wesenheit des Absoluten, und des menschlichen Geistes, sofern er das Absolute auffaſst, selbst gegründet seye. Die in der Geschichte der Philosophie sich darstellenden individuell gestalteten Systeme dienen bei allgemeinen Untersuchungen zwar als geschichtliche Beispiele, oder Begriffbilder, können aber ohne den in und aus der Sache selbst geführten Beweis, daſs sie mit der ewigen Idee übereinstimmen, nicht einmal zur Erlaüterung und Veranschaulichung dienen. — Gesetzt es wären alle bisher versuchte Systeme des Absolutismus in Das ausgeschlagen, was der Verfasser Pantheismus nennt, welches aber nicht richtig ist *): so ergäbe sich *dar-*

*) So zeigt z. B. schon mein System der Wissenschaft, soweit es bereits mitgetheilt ist, den Beweis des Gegentheils.

aus im Geringsten nicht, daſs dieſs in der Idee des Absolutismus, und in dessen Grundschauung des Absoluten selbst liege. In die Idee des Absolutismus muſs man sich, abgesehen von allen geschichtlich erschienenen Versuchen desselben vertiefen, und innerhalb dieser Idee sich halten, wenn auch die vorliegende Frage, ob Absolutismus nothwendig Pantheismus seye, entschieden werden soll.

„Verhältniſs des dialektischen Absolutismus und Pantheismus „zu dem mystischen.“

Statt der Erklärung, was Pantheismus überhaupt sey, wird hier mit folgender Eintheilung begonnen. „Die Erkenntniſs des „Absoluten, deren der Pantheist sich rühmt, ist entweder *dialek-* „*tisch*, oder *mystisch*. Der mystische Pantheismus geht aber auch „in den dialektischen über.“ — Aber die Erkenntniſs des Absoluten ist weder dialektisch noch mystisch; denn sie ist die unbedingte über jede Gegenheit der Erkenntniſsart erhabene, reine, selbe, ganze, Eine Einsicht: Gott. *) Statt daſs nun wieder gezeigt werden sollte, was sowohl die dialektische als auch die my-
338 stische Erkenntniſs des Absoluten ist, wird vielmehr behauptet, daſs die eine in die andre übergeht, ohne daſs auch dieſs im Geringsten erklärt wird. Statt aller reinen, nicht geschichtlichen Sacherklärung, werden sogleich geschichtliche Exempel angeführt. „Rein dialektisch ist der unvollendete, sich selbst in einem trans„cendentalen Skepticismus begrabende Pantheismus des Xenopha„nes und Parmenides; ferner der naturphilosophische des Hera„klit; der eigentliche Spinozismus; und der unter dem Titel einer „objectiven Logik neulich von der mystischen Anschauungslehre, „der Form nach, abgefallene Hegelianismus. Alle diese Systeme „gehen von einer Zergliederung allgemeiner Erkenntniſsbegriffe, „besonders der Begriffe vom Seyn und Werden, aus, und suchen „durch Schlüsse, nur auf verschiedenen Wegen, zum Beispiel in „der objectiven Logik durch Zurückführung der Verstandesvor„stellungen auf eine höhere Vernunftvorstellung oder Idee, zu „demonstriren, daſs das Absolute ein alleiniges Eins, und daſs „in diesem Einen alles Mögliche und Wirkliche einerlei sei. Gott „heiſst nach diesen Lehren, wie es sich trifft, das alleinige Eins „bald in jeder Hinsicht, bald nur insofern, als es eine ewige „Vernunft in sich tragen, oder mit der Vernunft, die in der „menschlichen Natur sich selbst erkennt, ursprünglich einerlei

*) Man sehe *Schelling's* Erklärung der absoluten Erkenntniſs, in der Vorrede zu der Darstellung seines Systemes der Philosophie in der Zeitschrift f. spec. Phys. II, 2, und die besondere Abhandlung: von der höchsten oder absoluten Erkenntniſsart, in der *neuen* Zeitschrift f. spec. Physik, I, 1, 1802.

„seyn soll. Zwischen dem rein dialektischen und dem mystischen „Pantheismus liegt der des *Bruno*, der zum Theil aristotelischen, „zum Theil neuplatonischen Ursprungs ist.“ Der Verfasser wirft hier viele grofse geschichtliche Entwickelungen ohne Princip durcheinander, schiebt auch seine eignen Ansichten Andern unter; so ist z. B. die unklare Rede von „der Vernunft, die in der mensch-„lichen Natur sich selbst erkennt“ bei keinem der angeführten Denker zu finden. Was unter Erkenntnifsbegriffen gedacht werde, und wefshalb besonders die Begriffe von Seyn und Werden dergleichen seyen, wird nicht gesagt. Warum der Begriff: Nichts, nicht erwähnt wird, ist ebensowenig klar. Die bildlichen Ausdrücke: Zergliederung und Zurückführung, lassen des Verfassers bestimmte Meinung nicht erkennen. Das Hegel'sche System hebt zwar mit Logik an, ist aber nicht blofs Logik, sondern Logik ist nur der erste seiner drei Hauptheile; auch umfafst *Hegel's* Logik zugleich ausdrucklich, und in einer besonderen Abtheilung, die subjective Logik. Auf so unbestimmte Angaben hin ist es nicht thunlich, und für den Zweck unsrer kritischen Arbeit ist es nicht nöthig, uns auf eine Kritik dieser historischen Zusammenstellung einzulassen, sondern es genügt, ohne alle Hinsicht auf die Geschichte des Absolutismus, zu bemerken, dafs es Dem, der das Absolute erkennt, garnicht einfallen kann, es auf irgend eine Art demonstriren, das ist dessen Wesenheit und Daseynheit
durch Schlüsse beweisen zu wollen; indem er einsieht, dafs sel- 339
biges vielmehr selbst der einsige, unbedingte Grund jeder Demonstration, und überhaupt des Dialektischen, und der einsigen absoluten Methode der Wissenschaft seye; obschon der echte Absolutismus auch den wissenschaftlichen, dialektischen Kunstweg kennt, den in Sinnlichkeit, in blofser Ahnung des Absoluten, und in blofs discursives, räsonnirendes Denken zerstreuten Geist zur Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Absoluten, das ist, Gottes, zu sammeln, zu erheben, zu fähigen und vorzubereiten. *)

Hierauf wendet sich der Verfasser zu dem „*mystischen Pantheismus*“, wie folgt. „Der mystische, jetzt in Deutschland be-„liebtere Pantheismus findet sich mit der Anschauungslehre, auf „die er gegründet ist, schon in der brahminischen Religion. Ob „er dieser Religion auch historisch zum Grunde liegt, oder durch „spätere Speculation dichtender Metaphysiker am Ganges in die „indische Mythik hineingeschoben ist, mufs durch historische „Nachforschungen aufgeklärt werden. In jedem Falle hat er durch „den Uebergang in den Polytheismus der Indier einen andern Cha-

*) Diefs soll der von mir, nach dem geltenden Sprachgebrauche *subjectiv-analytisch* genannte Hauptheil der menschlichen Wissenschaft leisten, wovon der kurze *Abrifs* mehrmals erwähnt worden.

„rakter erhalten, als in den Schulen der europäischen Philoso-„phie, wo er durch ähnliche Speculationen wieder geboren ist. „Denn die Götter, die das unaussprechliche Eine, das alles Da-„seyn in sich trägt, nach der indischen Dichtung aus seinem ewi-„gen Wesen ausströmt, — — sind persönliche mit moralischer „Freiheit handelnde Naturen. Zu diesen Göttern kann der Indier „andächtig beten, auch wenn er ihre geistige Individualität, wie „seine eigne, nur für eine Form des allgemeinen, ewigen Einen „hält. In dem mythischen Schleier des Emanationssystems verliert „der Pantheismus das Zurückstofsende, das er ohne diese Hülle „für den natürlichen Verstand hat. Ohne Mythik löset auch das „Emanationssystem sich in reinen Pantheismus auf, der in seinen „Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus zusammentrifft.“ Auch über diese Behauptungen nur einige Bemerkungen. Das altindische System des Absolutismus findet sich nicht in der brahminischen Religion, sondern macht vielmehr deren Grundlage aus, und ist, übereinstimmig mit den in den *Ved's* enthaltenen Bruchstücken desselben, in der Vedanta-Philosophie selbständig ausgebildet worden. Man kann nicht sagen, dafs der indische Absolutismus in dem deutschen Absolutismus wiedergeboren worden; denn man lernte ersteren in Deutschland erst kennen, nachdem
340 *Kant*, *Fichte* und *Schelling* ihre Hauptwerke schon bekannt gemacht hatten; auch *Hegel's* System erweist sich, dem indischen Absolutismus gegenüber selbständig. Auch ich darf bekennen, dafs ich meine Lehre dem indischen Absolutimus auf keine Weise verdanke, von dem sie sich auch wesenlich unterscheidet *). Die gemeinhin sogenannten indischen Götter verhalten sich zu *Wesen*, in der indischen Sprache *Oum* genannt, wie Engel und Heilige, sie beten selbst zu *Oum* **); oder vielmehr, das Wort: *beten*, kann von der indischen Verehrung gegen *Oum* und die Götter nicht allein gebraucht werden. Auch betet der philosophisch gebildete Fromme bei den Indern ebenfalls nicht zu den Göttern und Heiligen, sondern nur zu Gott, der da ist *Wesen*, und die Ursache aller Wesen; das stete Streben des Frommen ist nach ihrer Lehre, sich Gott ganz zu weihen, zu ergeben, sich Gott ganz zu innigen, und Gott ähnlich zu werden. ***) Es verletzt das religiöse Gefühl, vom Verfasser behauptet zu sehen, dafs der Götzendie-

*) Man vergleiche die kurze Würdigung der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie in Indien, die ich in dem Abrisse des Systems (1825) S. 71 ff., [*Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, S. 245 — 255], gegeben habe, wo auch die Grundirrthümer des indischen Absolutismus erwähnt sind.

**) Man sehe *Oupnek'hat* an mehren Orten.

***) Der Brahmin, der, als Sanyafsi in dem Zustande der Schauung (Teriah) ist, ist in steter Gottinnigung, er ist in den Gedanken, in das Gefühl Gottes

ner andächtig beten könne, während der von ihm sogenannte dialektische Pantheist, der doch, wie er selbst sagt, Gott als die absolute Vernunft erkennt und verehrt, der Andacht, der frommen Gottinnigung unfähig seyn soll. So setzt der Verfasser den Wahn des Aberglaubens in religiöser Hinsicht höher an, als die reinste, tiefsinnigste Erkenntnifs Gottes als der absoluten Vernunft; — nur weil der Verfasser meint, dafs diese Vernunfterkenntnifs Gottes mit seinen anthropomorphisch gewonnenen Gedanken von Gott streitet, während der reine, wissenschaftlich durchgebildete Absolutismus doch alles Das, und noch Mehres, in wissenschaftlicher Tiefe und Klarheit erkennt, was an des Verfassers anthropomorphischen Vorstellungen und Glaubenslehren wahr, rein und echt ist.

„Aber“, sagt der Verfasser weiter, „wo die Phantasie die
„Rolle der Vernunft spielt, da findet der begeisterte Mystiker
„auch in den ungeheuersten Resultaten nichts Anstöfsiges, das
„ihn in seinen frommen Rührungen stören könnte. So konnte
„das indische Emanationsystem, das über Persien durch die zo-
„roastrische Religion in die plotinische Philosophie eingedrungen,
„und von der plotinischen Schule in die griechische und römi-
„sche Mythik übertragen war, auch in das Judenthum, in das 341
„Christenthum der sogenannten Theosophen, und sogar in den
„Mahomedanismus aufgenommen werden, wo es sich als entschie-
„denen Pantheismus in der Geheimlehre der weit verbreiteten
„Secte der *Sophi's* oder *Sufi's* *) kräftiger und, man möchte sa-
„gen, derber **) ausgesprochen hat, als in irgend einer andern

ganz verschlungen, er will Gott, er weifs sich mit Gott in Geist und Gemüth wesenhaft vereint, er begehrt nichts, er hofft und fürchtet nichts — er ist in unbeweglicher seliger Ruhe. (S. Oupnek'hat.)

*) Ueber die Lehre und Verfassung der *Sufi* habe ich mein Urtheil niedergelegt in der Schrift: die drei ältesten Kunsturkunden, II, 399 — 404; III, 469 f., wo der Leser, der auch *Tholuck's* Schrift über diesen Gegenstand besitzt, dennoch anderes Interessante, besonders aus *Malcolm's history of Persia* (London, 1815, II Voll.) ausgezogen finden wird.

**) Es kommt dabei sehr auf Geist und Gemüth des Auffassenden an. Dafs aber in den Philosophemen und besonders in den philosophischen Gedichten der *Sufi* von verschiedenen Zeitaltern sich auch die innigsten, feinsten, zartesten Gedanken und Gefühle reiner, heiliger Liebe ausgesprochen finden, darin sind Kenner, wie *Malcolm, von Hammer*, *Tholuck*, und Andre eineinverstanden, und scheint auch von unserm Verfasser nicht ganz geleugnet zu werden (S. 246 B.). Der Gedanke, welcher von dem Verfasser (ebendaselbst) als der anstöfsigste angezeichnet wird, ist auch christlichen Mystikern keinesweges fremd. Dafs die echte, reine Ehe des Menschen, als der innigste Verein der Liebe, ein endliches Gleichnifsbild der Vereinigung der Gott liebenden Seele, und der Gemeinde der Heiligen mit Gott seye, in demselben Sinne als der Geist des Menschen das Ebenbild Gottes (ja wie *Leibnitz*, *princ. philos. LXXXVI*, sagt, wie eine kleine Gottheit in ihrer

„Schule.“ Es ist nicht erforderlich, sich in eine historische Kritik dieser Behauptungen einzulassen; indeſs bemerken wir, daſs wir es nicht anerkennen, es haben sich diese Lehren nur durch Ueberlieferung von Indien aus überallhin verbreitet, sondern daſs wir vielmehr überzeugt sind, daſs gottinnige Menschen aller Völker und Zeiten, aus demselben ewigen Quell der Erkenntniſs und des Gefühles schöpfend, derselben Gedanken und Gefühle in Ansehung des Verhältnisses der endlichen Dinge, besonders der vernünftigen Geister zu Gott theilhaftig werden, ohne von einander das Geringste zu wissen, ja daſs sie sogar in den bestimmtesten Bildern und Bildreden, ohne alle Kenntniſs von einander, übereinstimmen. *) Ueberhaupt beurkundet es eine geringe Ansicht des geistigen Lebens des Menschen und der Menschheit, wenn nach dem beliebten Sprichworte: „„„nichts Neues unter der Sonne“‟“, auch in der Geschichte der philosophischen Systeme, die folgenden fast nur als Wiedergeburten der vorigen dargestellt werden sollen; da doch die ganze Entfaltung noch das Erstwesenliche und Vollendetste von der Gegenwart und Nachwelt fordert, und da auch Dasselbe in gleicher Ursprünglichkeit in demselben Lichtquell der ewigen Wahrheit zu jeder Zeit von Jedem neugeschöpft, und auf eigne einsige Weise, zugleich gemäſs dem gegenwärtigen Lebenstande der Menschheit gestaltet und wissenschaftlich dargestellt werden kann. — Was insonderheit das uralte indische Wissenschaft-System betrifft, so scheint dafür die Benennung eines Emanationssystems umsoweniger zu passen, als nach selbigem alles Endliche durch Gott, *in* Gott, durch Gottes urschöpferischen Trieb und Willen verursacht, und erhalten gedacht wird, keineswegs als in blinder Nothwendigkeit von Gott ausflieſsend, als wenn Gott dabei nur das Zusehen hätte.

342 „Abgesondert von der mythischen Emanationslehre, unter„scheidet sich“, nach dem Verfasser, „der mystische Pantheismus „von dem dialektischen nur durch das Princip der geistigen An-

Art; und, wie er anderwärts sagt: ein Abbild der Gottheit, welches das Universum vorstellt), ist, ist ein Gedanke von ewiger Wahrheit und Schönheit; wird dieser Gedanke recht verstanden, und in ein frommes, reines Gemüth aufgenommen, so wird dadurch auch die menschliche Ehe Gott geweiht, und geheiligt, und aus einem bloſs reinmenschlichen, zugleich dem Genuſs der Sinnenlust *mit Absicht* hingegebenen, zu einem gottinnigen, religiösen, reinen, beseligenden Verhältniſs erhoben. Hiemit soll aber allen ungeziemenden Vergleichungen, welche das religiöse Gemüth ohnehin von sich weist, die sich in persischen oder europäischen Schriften finden mögen, nicht das Wort geredet werden.

*) So stimmen viele Bilder und Bildreden der frommen, gemüthinnigen *Guyon* mit denen in den *Ved's*, nach dem *Oupnek'hat*, enthaltenen, Zug für Zug überein. Auch andere Mystiker könnten angeführt werden.

„schauung, die dann für die höchste Potenz der Vernunft er-
„klärt wird." Dieser Unterschied findet auf diese Art nicht statt.
Denn in der Behauptung, dafs die intellectuale Anschauung des
Absoluten, oder die Schauung Gottes die sich selbst schauende
Vernunft, reiner: die Selbstschauung Gottes ist, stimmen beide
vom Verfasser gemeinte Schulen überein; der Unterschied liegt
lediglich in der subjectiven Erfassung des Princips. Der Aus-
druck: höchste Potenz der Vernunft, ist allerdings in demselben
Sinne ungenügend, als Gott ungenügend das höchste Wesen, der
Höchste, genannt wird; wie wir schon oben (96, vergl. 13) be-
merkten. Mystisch im echten Sinne sind beide Schulen, insoweit
die Schauung des Absoluten als auch die Schauung alles Indivi-
duellen, Concreten in der Wirklichkeit des Lebens in sich fas-
send, gedacht, und somit auch alles zeitlich Individuelle in sei-
ner wesenlichen Einheit und Vereinheit mit Gott, dem Absoluten,
erkannt, geglaubt und empfunden wird. „Durch diese Anschau-
„ung", setzt der Verfasser sogleich hinzu, „die in der Vernunft
„über dem Bewufstseyn liegen, und das Bewufstseyn als einen
„untergeordneten Reflexionsact aus sich erzeugen soll, will der
„mystische Pantheist erkennen, wie Alles, was im Bewufstseyn
„sich unterscheidet, Eins und Einerlei sei in einem alleinigen,
„alles Daseyn umfassenden Absoluten, das dann bald schlechthin,
„bald in dieser oder jener besondern Beziehung, Gott genannt wer-
„den soll." Allerdings ist der Act der Schauung und der Anerkennt-
nifs des Absoluten dem Gehalte und der Form nach über dem Acte des
individuellen Selbstbewufstseyns des endlichen Geistes, und von
letzterem ganz unabhangig, obschon ersterer Act zum Theil ein
Act des endlichen Geistes selbst ist, wie wir oben schon bemerk-
ten (243 f.); aber der Absolutismus lehrt auch dafs der Act der
Schauung und der Anerkenntnifs des Absoluten auch den Act des
endlichen Selbstbewufstseyns *in*, *unter* und *durch* sich enthalte.
Allerdings erkennt ferner der Absolutist, ohne defshalb in einem
andern, als dem vorhin (S. 334) von uns genau angegebnen Sinne,
Pantheist zu seyn, dafs und wie alles in irgend einer Hinsicht
Endliche und Bedingte in Gott als dem Einen unendlichen und
unbedingten Wesen ist; wohlverstanden: dafs es seinem Erstwe-
senlichen und der reinen Wesenheit nach an und in und durch
das Absolute mit selbigem Eins und Einerlei, aber auch zugleich
an ihm und in ihm und durch es, nach seinem Eigenwesenli- 345
chen, wonach es eben dieses Endliche, Bedingte ist von Gott,
und von allem anderen Endlichen, Bestimmten, was Gott noch
weiter an Sich, in Sich und durch Sich ist, wesenlich verschie-
den, und eben defshalb auch unterschieden, und zu unterschei-
den ist; und vorzüglich noch ferner dabei wohl erwogen: dafs das

Endliche, Bedingte, indem es als Endliches mit Gott der *reinen* Wesenheit nach gleich, das ist *gottähnlich* ist, deſshalb nicht mit Gott als Absolutem *wesenheitgleich*, nach Gehalt und Umfangheit der Wesenheit, also durchaus nicht mit Gott identisch, oder *gottgleich*, oder mit Gott einerlei in dem Sinne sey, den der Verfasser der Lehre des Absolutismus unterschiebt. *Einerlei* heiſst, der Art nach gleich *), und es kann daher überall angewandt werden, wo gemeinsame Wesenheit, als solche, gedacht wird, und diese Benennung hält keineswegeſ die Behauptung der Wesenheitgleichheit oder Identität, oder daſs beides Verglichene durchaus oder schlechthin Dasselbe sey, in sich. Der Absolutist darf sich also dieses Ausdruckes bedienen, so gut als der Verfasser, der nur zu oft, auch in dieser Schrift, (wie wir 210, N. nachgewiesen), wesenlich Verschiedenes und leicht Unterscheidbares vereinerleiet; wenn sich der Absolutist nur nicht des Fehlers schuldig macht, Verschiedenheit und darauf gegründete Unterschiedenheit, zu verkennen, und das Verschiedene und Unterscheidbare zu vereinerleien. Allerdings lehrt ferner der Absolutist, daſs Gott zuerst Gott ist, vor und über aller und jeder Beziehung, dann aber auch in aller und jeder Beziehung. Daher kann auch der Verfasser es nicht anders machen; auch er sagt: „Gott ist das Absolute"; „Gott ist Gott in moralischer und in noch anderer Beziehung" (S. 49, 266, 128 B.); gerade so sagte er früher, das Absolute seye in Beziehung des Wirklichen das Urwirkliche, u. s. w. in vielen andern Beziehungen, das Absolute (222 f.).

Hierauf sagt der Verfasser: „Der im Lichte dieser Anschau„ung glänzende Pantheismus hängt aber in seinem demonstrativen „Theile mit dem dialektischen des Spinoza, des Bruno, des He„raklit, des Xenophanes und Parmenides, so genau zusammen, „daſs man erst die dialektische Verkettung dieser Lehren gefaſst „haben muſs, ehe man das mystische Anschauungsprincip in Be„ziehung auf die Schlüsse, die aus ihm hervorgehen sollen, einer „besondern Prüfung unterwirft." Dieses ist aber garnicht der Gang der reinwissenschaftlichen Untersuchung. Geschichte der Wissenschaft kann ganz und gar nicht zur Würdigung einer Lehre helfen, wenn diese Würdigung auf Gültigkeit aus *ewigen* Gründen Anspruch machen soll. Bei Würdigung ewiger Wahrheit ist überhaupt geschichtliche Kenntniſs der Gedanken Andrer darüber nicht erforderlich, und nicht entscheidend, auſser insofern wir durch Andre ewige Gründe der Wahrheit erkennen lernen. Eine reinwissenschaftliche Angelegenheit der Vernunft in Sachen der *ewigen* Wahrheit kann nicht zur bloſsen Gelehrsamkeit herabge-

*) *Einerlei*, d. h. ursprünglich; eines und desselben *Geschlechts* (*Lege*, *Leye*).

bracht werden. Der Geschichte der Philosophie und der Philosophie bleibt ihr Werth dadurch unangetastet.

„*Kritik des dialektischen Absolutismus und Pantheismus.*“

Anstatt nun die zu beurtheilenden Lehren selbst nach ihrer 344
ewigen Wesenheit ins Auge zu fassen, zerstreut sich der Verfasser auch hiebei sogleich in Geschichtliches. Der Verfasser will eigentlich den Gedanken ausführen: dafs der dialektische Absolutismus dadurch seine nur scheinbare Grundlage gewinne, dafs dem blofs aus der Mehrheit und Verschiedenheit der Dinge abgezognen, durch sogenannte Abstraction, oder mit dem Verfasser zu reden, *Entsinnlichung*, gebildeten, lediglich formalen Begriffe Etwas, eine sachliche, hypostatische, substantielle, und metaphysische Geltung, auf dem Wege der Erschleichung, untergeschoben werde. — Er hebt mit *Parmenides* an, und sagt (S. 188): „der dialektische Pantheismus würde dem prüfenden Verstande in „unsern Tagen wenig zu schaffen machen, wenn er auf dem lo„gischen Standpunkte stehen geblieben wäre, wohin ihn Parme„nides zu einer Zeit stellte, da die Logik noch im ersten Wer„den begriffen war.“ Allerdings, wenn die Lehrer des Absolutismus, wie leider noch jetzt die meisten Logiker thun, den Begriff: Etwas, als einen lediglich formal-abstracten betrachteten, so könnte man ihnen leicht zeigen, dafs eine blofse Form, als solche, nicht deren Inhalt seye. Indefs selbst die formalen Logiker geben zu, dafs eine blofse Form, ohne Inhalt, gleichfalls auch nicht, und Nichts, seye. Gesetzt aber auch, dafs man dem Absolutisten den Begriff: Etwas, als einen Begriff von bestimmtem Inhalte und bestimmter Form zugäbe, er verwechselte aber wiederum damit die Schauung des Absoluten, so wäre es wiederum leicht, ihm auch diese Verwechslung nachzuweisen. Aber auch dieser Verwechslung haben sich wenigstens die neueren Absolutisten nicht schuldig gemacht. *Parmenides* aber hat wohl an den erst späterhin sich von dem gesunden und gehaltvollen Wissenschaftbau absondernden, hohlen und alles Gehaltes entleerten logischen oder vielmehr unlogischen Formalismus garnicht gedacht, mithin auch seinen Begriff: Etwas, garnicht als aus gemeiner Abstraction entsprungen, gebildet. Des *Parmenides Seyendes* (ὄν) wird übrigens unrichtig mit: *Etwas*, übersetzt. „Aus der „Betrachtung des logischen Seyns schlofs Parmenides, dafs vor „der Vernunft Alles Eins sei, weil der allgemeine Begriff von Etwas, „als Etwas, alles Wirkliche umfafst, zugleich aber auch alle Ver„schiedenheit des Wirklichen vernichtet, indem zwischen Etwas „und Etwas, oder Seyn und Seyn, im Allgemeinen kein Unter„schied ist.“ Die Wahrheit ist, dafs, sofern alle endliche, un-

terschiedene Dinge nach ihrer reinen Wesenheit betrachtet werden, sie alle unter sich, und an und in und mit dem Absoluten einerlei und eins sind; aber Unwahrheit ist: daſs dadurch, daſs und damit die Gleichheit der Reinwesenheit stattfinde, alle Unterschiede der endlichen Dinge vernichtet gedacht werden müſsten. Daher ist die Versicherung des Verfassers grundlos, wenn er hinzusetzt: „Wer dem logischen Etwas den Rang in der Reihe „der Erkenntniſsbegriffe einräumt, den Parmenides ihm zusprach, „kann sich dieser Argumentation nicht erwehren, so sehr sie auch
345 „den natürlichen Menschenverstand befremdet.“ Wird freilich erst in Gedanken der Begriff: Etwas, als alles Inhaltes entleert, willkührlich und wider das Ergebniſs der innern Wahrnehmung, angenommen, wie in der sogenannten formalen Logik geschieht, so ist's ganz richtig, daſs auch dieser Begriff, sofern man ihm allen Inhalt abgesprochen hat, zu weiter keiner Erkenntniſs dient, da er keine Erkenntniſs enthält, da sogar die Form ohne Inhalt, Nichts ist. Aber der Begriff: Etwas, ist eben der wesenheitliche, zugleich materiale und formale Begriff, oder Kategorie, der *Rein-Wesenheit*, sofern sie auch an endlichen, nach deren Eigenwesenheit verschiedenen Dingen *ist*; und die Rein-Wesenheit ist die Grundlage jeder bestimmten unterscheidbaren Eigenwesenheit, jedes endlichen Einen, Selben, Ganzen, jeder endlichen Substantialität; an ihr wird alles Bestimmte erkannt was erkannt wird. Die Reinwesenheit ist also allerdings ein „Erkenntniſsbegriff“, der in jeder Erkenntniſs zugegen, und ein sachliches Bedingniſs jeder Erkenntniſs ist, weil sein Inhalt Grundlage jeder Wesenheit und jeden Seyns ist. Und wenn nur zugleich bemerkt wird, daſs allen endlichen, bestimmten Dingen zu der Reinwesenheit, wonach sie alle einerlei, auch die Eigenwesenheit hinzukommt, wonach sie alle gegen alle verschieden, also auch in Gedanken unterscheidbar sind, — das ist, daſs jedem endlichen Dinge nicht bloſs zukommt *Etwas*, sondern auch *Das*, — dieses Bestimmte, — zu seyn, welches der Absolutismus bestimmt lehrt, und beweist: so hat diese Annahme für den „natürlichen Menschenverstand“ sowenig als für den wissenschaftlich gebildeten Verstand, das mindeste Befremdende, obgleich der formale Logiker, sobald er auch nur dieses einsähe, seinen hohlen Formalismus aufgeben müſste.

„Auch Zeno von Elea“ — so vernehmen wir weiter — „hatte „ganz Recht, als er nach dieser Voraussetzung sogar den Gegen„satz zwischen Etwas und Nichts vernichtete, weil doch auch „das Nichts im bloſs logischen Sinne ein Etwas, nämlich ein „Verstandesobject ist.“ Lassen wir *Zeno* von Elea, und sehen die Sache selbst an. Allerdings ist ebenfalls das Nichts nicht ein

bloſs formaler, im gemeinen Sinne abstracter Gedanke; ja an diesem Gedanken ist es gerade recht offenbar, daſs er durch keine in formalistischer Bedeutung genommene Abstraction gebildet ist, sondern selbst für jede solche Abstraction und zu selbiger erfordert werde, auf daſs sie möglich seye und zu Stande komme, — mithin auch zu jeder schon hinzugebracht werden müsse. Es ist offenbar, daſs, was *Etwas* ist, eben *Das* ist, was es ist, also *Jenes* nicht ist, welches in Hinsicht der Eigenwesenheit Dessen, *Was* es ist, als solcher, Nichts ist. Der sachliche, an den endlichen Dingen, an jedem Etwas, seyende formale, dem *Wie* des bestimmten Seyns anhaftende Begriff des Nichts, oder schärfer: der Nichtheit, ist eben die Kategorie der *Neinheit*, oder Verneinheit, deren weitere Form die der *Grenzheit* ist. Also insofern 346
ist die Nichtheit ebenfalls eine Wesenheit. Denn nicht bloſs Das, was, als Endliches, die Neinheit oder Nichtheit an sich hat, ist eben in dieser Sachform *Dieſs*, d. i. dieſs Bestimmte; sondern die Nichtheit selbst ist eine bestimmte Wesenheit, welcher die Reinwesenheit ebenfalls zukommt, oder mit andern Worten: auch die Nichtheit ist Etwas, als die bezugliche Sachform *(forma relativa objectiva)* davon: *Dieses* Bestimmte zu seyn. Wenn wir nun sagen: nichts, oder: das Nichts, so sagen wir eben aus, daſs die bezugliche formale Kategorie der Neinheit oder Nichtheit ebenfalls Wesenheit, ebenfalls Etwas, seye; oder unter: dem *Nichts*, verstehen wir die genannte Kategorie der Neinheit oder Nichtheit ihrer bestehenden Wesenheit nach. Sagen wir: *es* ist *Nichts*, so heiſst dieſs: Dieſs Bestimmte ist nicht — Es, es ist nicht jenes Bestimmte. Es ist ein Wahn, daſs der Gedanke: Nichts, ein inhaltleerer Gedanke sey; es ist vielmehr die Nichtheit und Nichtigkeit eine Wesenheit der endlichen Dinge, sowohl der Dinge sofern sie ewig sind, als auch sofern sie im stetigen Werden des Lebens stehen; eine Wesenheit, die *an* allem Endlichen als solchem, mit der Bestimmtheit ihrer Eigenwesenheit in Form der Grenzheit sachlich *da ist* (existirt und inhärirt). Die Begriffe: Etwas und Nichts, sind mithin wesenhafte, reelle Begriffe, und zwar sind beide zugleich wechselseits miteinander, und untrennbar. Da nun die Grundwissenschaft, die Metaphysik, auch die Wissenschaft von der Wesenheit der endlichen Dinge enthält, wie diese in und durch die Wesenheit des Einen unendlichen, unbedingten Wesens, das ist, Gottes, ist und besteht; ferner auch die wissenschaftliche Erkenntniſs davon, wie die Eine Wesenheit ein Gliedbau bestimmter verschiedener, mithin unterscheidbarer Wesenheiten ist: so gehören also auch die Begriffe der bestimmten Wesenheit, und der bestimmten Nichtheit oder Verneinheit, folglich auch die Begriffe: Etwas und Nichts, in den Organismus

der Metaphysik, und können insofern metaphysische Begriffe genannt werden.

Wenn daher der Verfasser weiter sagt: „Aber soweit wird
„doch wohl die Logik nach der Aufklärung, die sie seit dem
„Aristoteles erhalten hat, nicht rückgängig werden, dafs das blofs
„logische Etwas noch ein Mal als eine physische oder metaphysi-
„sche Wirklichkeit sich geltend machen könnte, da es an sich nichts
„weiter ist, als ein blofser Begriff, durch den der Verstand das Ge-
„dachte, als solches zum Objecte der logischen Reflexion macht,
„ohne alle Beziehung auf physische, oder metaphysische Wirk-
„lichkeit"; so mufs hierauf erwiedert werden: die Logik, als
reale Wissenschaft des Erkennens und Denkens, wird überhaupt
dadurch, dafs sie sich von geistlosem, inhaltleerem, auf blofsen
Vorurtheilen einer planlosen und unvollständigen Reflexion beru-
hendem Formalismus endlich wieder befreit, nicht rückgängig
zum Mangelhaften, sondern sie wird eben dadurch als fortschrei-
347 tend, oder vielmehr als heimkehrend zum Wesenhaften und Ge-
haltigen befunden. Dann ist die Logik ihrem obersten Theile
nach ein untergeordneter Theil der Grundwissenschaft oder der
Metaphysik, als Wissenschaft vom Erkennen und Denken als einer
Grundwesenheit Gottes, und aller endlichen Vernunftwesen, als
solcher. Dann hat die Logik, als reale, objective, metaphysische
Disciplin, jenen unwissenschaftlichen, wesenlosen Formalismus
der sogenannten formalen Logik aufser sich, aber die Wissen-
schaft der am Inhalte erkannten Form des Erkennens und Den-
kens in sich. Der Gedanke eines „blofs logischen Etwas" gehört
ganz jener formalistischen Nichtigkeit an. Mit nimmt Gedanken
von Etwas, „dem weder eine physische noch metaphysische Wirk-
lichkeit", das ist, durchaus keine Wesenheit zukäme, nimmt sich
selbst die gemeinste Reflexion nicht die Mühe, sobald sie es
merkt; und nicht einmal dem von ihm so gepriesenen gemeinen
oder natürlichen Menschenverstande wird der Verfasser die Mei-
nung annehmlich machen, dafs Etwas-Seyn heifse Nicht-wirk-
lich-Seyn, oder Nichts-Wirkliches-Seyn; denn selbst dem vor-
wissenschaftlichen Menschenverstande ist es klar, und stehet fest,
dafs jedes Etwas einen Inhalt und eine bestimmte Daseynheit (Mo-
dalität) hat, oder kürzer: dafs jedes Etwas als ein bestimmtes
Was da ist. Ein Denken ohne alle Beziehung auf sachliche We-
senheit und Bestandheit des Gedachten giebt es überhaupt garnicht;
alles Denken hat den Ernst an sich, Etwas zu denken, das da
weset und ist, und zwar so, wie es weset und ist; und wenn
gesagt wird, dafs das Gedachte Etwas seye, so wird keinesweges
gemeint, dafs es blofs gedacht werde, als wäre es Etwas. Zudem
ist die logische Reflexion, so unvollendet sie seyn mag, selbst

Etwas, und kann sogar ihr eigner Gegenstand werden. „Wenn „wir sagen“, fügt der Verfasser hinzu, „der Centaur *ist* ein „Pferd, dessen Körper über der Brust in einen menschlichen „übergeht, bleibt darum doch der Centaur ein Geschöpf der „Phantasie“; — also doch Etwas, bemerken wir, ein *reelles* Phantasie-Gebild, welches freilich nur der Traümende oder Verrückte für ein in der aüſseren Natur Substantielles, ihm soeben in individueller Daseynheit Gegenwärtiges halten kann. Ebenso wenn das seichte Unwesen jener formalistischen Logik für die Logik selbst ausgegeben wird, so ist diese Formalistik freilich auch dann noch Etwas, — ein in den Geist geworfener Schatten der Wesenheit des Erkennens und Denkens; — nur die reelle, objective Wissenschaft vom Erkennen und Denken ist sie nicht. — „Und wenn“, fährt der Verfasser fort, „das Verstandesobject kein erdichtetes „ist, z. B. eine Zahl, hat es darum noch keine Wirklichkeit aus„serhalb der bloſsen Vorstellung.“ Aber die Zahlheit ist gleichfalls eine formale Wesenheit, eine formale Kategorie an Wesen und Wesenheit; selbst jede bestimmte Zahl, die ich im Allgemeinen denke, ist noch eine allgemeine formale Wesenheit, eine formale Kategorie, ein bestimmtes formales Gesetz des Gliedbaues der Wesen und Wesenheiten; — und eben Dieſs ist der ewig bestehende Sachgrund der Möglichkeit des Gedachtwerdens der Zahlheit überhaupt, und der bestimmten Zahlen; eben darum, weil die Zahlheit an sich an der Wesenheit selbst, sachlich, objectiv und substantiell, da ist, ist sie auch in unserem Denken möglich, welches sie sogar ebenfalls selbst an sich nimmt und darstellt.

Weiter sagt der Verfasser, „es bedürfe für diejenigen, deren 348
„Philosophie nicht rückwärts geht, keines Beweises mehr, daſs „die Versuche, vom logischen Etwas zur Erkenntniſs des Wesens „der Dinge vorzudringen, nicht mehr bedeuten, als wenn jemand „auf dem Schatten einer Leiter zu einem festen Punkte in der „wirklichen Natur hinaufsteigen wollte.“ Wir verstehen zwar nicht, was ein fester Punkt in der wirklichen Natur ist, wohl aber, daſs in dem Bilde des Verfassers zu einer bestimmten Stelle an einem bestimmte Dinge hinaufgestiegen werden soll. Wäre indessen keine Leiter da, so wäre auch deren Schatten nicht da; und wenn freilich nur ein Verrückter einen Schatten besteigen wollen kann, so kann dennoch sogar der Schatten einen Besonnenen, der es weiſs, daſs eine jede Form nur an ihrem Inhalte da ist, belehren, daſs hier auch eine Leiter daseyn müsse, die er dann vielleicht besteigen kann, wenn er sonst dazu Beruf, Lust und Kraft hat. Die zeitherige, formalistische Logik ist gleichsam so ein Schatten der Gedankenleiter; diejenigen, so bei

wissenschaftlicher Besinnung sind, wissen, daſs auch dieser Schatten nicht daseyn könnte, wäre nicht die Gedankenleiter selbst da; diese suchen sie dann selbst auf, untersuchen, besteigen sie, und lernen ihre Form an ihr selbst durch alle Sinne, nicht nur an dem einseitigen, inhaltleeren, perspectivisch entstellten Schatten, kennen, — und so bilden sie dann die objective, reelle, substantielle Logik, welche das Erkennen und Denken selbst ganz, nach Gehalt und Form, und zwar die wesenhafte Form des Erkennens und Denkens am Erkennen und Denken selbst, erkennt und wissenschaftlich entfaltet. Die formalistischen Logiker indessen, die sich mit dem wesenlosen Schatten begnügen, woran sie schon zum Ueberfluſs erprobt haben, daſs er nicht bestiegen werden, und zu nichts führen kann, wie die meisten derselben sich selbst und ihren Schülern, als unbedenklich, gestehen, belachen nun jene als Thoren, weil sie meinen, die Leiter selbst, wovon sie vernehmen, daſs Jene welche die objective Logik bilden, sie von ihnen ungesehen bestiegen, sey auch nur ein Schatten, um nichts wesenhafter als der Schatten, den sie selbst vor sich haben, und der, wie sie mit eitelm Ernste selbst versichern, eigentlich garnichts ist und zu nichts zu brauchen ist. *) — Besser hätte vielleicht hier dem Verfasser das Bild einer gemalten Leiter gedient; doch auch diese setzt noch immer die sachliche Möglichkeit einer wirklichen Leiter voraus, und kann Dem, der noch keine wirkliche Leiter kennt, sogar Anlaſs werden, eine solche
349 zu machen, und zu gebrauchen. Von dem Verfasser muſs übrigens gesagt werden, daſs er, wie selbst dieses Beispiel zeigt, von jeher das Unzureichende und Ungenügende einer formalen Logik erkannt, und nach einer objectiven Erkenntniſslehre unter dem Titel einer logischen Apodiktik, gestrebt hat. Daſs er aber das Streben *Hegel's*, und wohl auch des Verfassers dieser Kritik, nach objectiver Logik als grund- und erfolglos ansehen muſs, hat den Grund in den von ihm in jener logischen Apodiktik gewonnenen Ueberzeugungen. Der Verfasser kann auf seinem Standpunkte nicht anders urtheilen, und wir auf dem unsrigen ebenfalls. Daher setzen wir seinen Gründen unsere Gründe entgegen, und überlassen die Sache jedem Dritten zur eignen Beurtheilung.

Dennoch erklärt der Verfasser (S. 190): „Dessenungeachtet

*) Daher kommt solchen formalistischen Logikern nichts seltsamer vor als „der logische Enthusiasmus", weil sie selbst, die sich doch so lange mit Logik beschäftiget, davon so gar nichts in sich verspüren, und das Logische unbedenklich mit gemaltem Eise vergleichen würden. Was würden Diese sagen, wenn sie von *logischer Andacht* hören sollten von Denen, welche die Erforschung der Wissenschaft vom Erkennen und Denken als eine religiöse Handlung, als einen Theil des echten Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit, achten und betreiben.

„ist diese dialektische Selbsttäuschung kein zufälliges Verstandes-
„spiel. Mit der logischen Entsinnlichung, die wir Abstraction
„nennen, und durch die wir es nicht weiter bringen können, als
„bis zu dem blofs logischen Gegensatze zwischen Etwas und
„Nichts, hängt die wirkliche Erkenntnifs des Absoluten durch
„die reine Vernunftidee allerdings zusammen, weil das Absolute
„als das Ur-Wirkliche nur in der Erhebung unsers Geistes über
„alle Bedingungen des sinnlichen Erkennens sich uns offenbart,
„und zwar als schlechthin Eins." Man bemerke, dafs hier nicht
gesagt ist, ob dieses Eins blofs Eines der Wesenheit nach, oder
blofs Eins der Zahl nach, oder Beides zugleich seyn soll. Das
Folgende scheint für das Letzte zu sprechen: „Dafs es sich uns
„durch unsre Vernunft als schlechthin Eins offenbart, kann nicht
„bewiesen werden. Das Absolute zerstört im Begriffe sich selbst,
„sobald es pluralisirt wird; aber dafs es schlechthin als Eins ge-
„dacht werden mufs, erkennen wir nur unmittelbar durch diese
„innere Anschauung, in der die Vernunft sich selbst erkennt."
Vielmehr aber kann bewiesen werden, dafs das Absolute sich uns
überhaupt an unsre Vernunft, und untergeordnet mittelst unsrer
Vernunft in Mitwirkung unsrer Vernunft offenbart, nicht aber
durch unsre Vernunft, noch auch an und in derjenigen Anschau-
ung, worin wir als endliche Vernunftwesen uns selbst erkennen.
Denn in und an der Selbsterkenntnifs des endlichen Vernunftwe-
sens kann selbiges nicht sich selbst übersteigen; dagegen in der
Schauung des Absoluten erkennt sie nicht sich selbst als endli-
ches Wesen, sondern das Eine, selbe, ganze, unendliche, unbe-
dingte Wesen, das ist Gott; zu welchem Gedanken sie weder der
Selbstschauung ihrer selbst als endlichen Wesens nöthig hat, noch
durch letzteren Gedanken jemals zu dem Gedanken: Gott, gelan-
gen kann. Ferner ist hier zunächst zu erwägen, dafs die Einheit
zwar eine Grundwesenheit Wesens, aber nicht die Wesenheit
Wesens selbst als die Eine selbe, ganze Wesenheit, ist; dafs folg-
lich der Gedanke des Absoluten, das ist Gottes, nicht blofs der
Gedanke der Einheit ist, sondern den Gedanken der Einheit an
sich hat. *) Ferner ist nie zu vergessen, dafs die beiden Mo- 350
mente der Einheit die Selbheit und die Ganzheit sind; dafs also
wenn das Absolute, das ist Gott, als wesenlich Eines, als we-
senliche Einheit, gedacht wird, zugleich auch gedacht ist, dafs
Gott wesenlich, unbedingt *ganz*, und *selb* oder selbständig ist;
so dafs mit der *Ganzheit*, oder *Selbheit* auch die Einheit Gottes
endlich gemacht oder verneint würde; dafs also dann durchaus
nicht gedacht werden kann, es seye irgend Etwas, auch das Ge-

*) Siehe Grundlage der Sittenlehre, S. 14 ff.

ringste, in irgend einer Hinsicht auſser Gott als auſser dem Einen, selben, ganzen Wesen. Der Leser erinnere sich an Das, was wir hierüber schon oben (214—217, 270 und 29 N.) gesagt haben (s. auch 409—411). Wir erinnern dieſs darum hier aufs Neue, weil der Verfasser meint, man könne denken, daſs das Absolute „schlechthin Eins" seye, und doch Etwas, ja alles Endliche, sogar die ganze Welt auſser sich habe; indem die von Gott geschaffne Welt auſser Gott wäre, und daſs Gott selbst, sofern Gott als Vorsehung in der Welt gegenwärtig ist, eben insofern auſser Sich selbst wäre und wirkte. — Die Behauptung, daſs der Gedanke des Absoluten aufgehoben werde, „sobald es pluralisirt wird", ist zwar insofern richtig, als unter Pluralisiren verstanden wird, eine Mehrheit annehmen, wovon das Absolute auch Eins, das andre Eins aber, oder mehre andre Eins, auſer ihm seyen; dann auch insofern, als gedacht werden sollte, daſs das Absolute aus mehren selbständigen Wesen bestehe, welche dasselbe, als bloſses Vereinganze, ausmachten; nicht aber ist diese Behauptung richtig, sobald unter dem Pluralisiren die Mehrheit der Grundwesenheiten an der Wesenheit Gottes, und die Mehrheit untergeordneter Wesen in Gott, welche Gott in, unter und durch Sich ist und enthält, verstanden wird. Ueberhaupt ist von der andern Seite jede Mehrheit nur zu denken als an und innerhalb einer Einheit, worin ihre Glieder als relative Einheiten sind und enthalten werden. Da aber der Verfasser diese Unterscheidung nicht macht, und das wesenliche Verhältniſs jeder Mehrheit zu der höheren Einheit, worin sie als Glieder einerlei, verschieden, und vereint sind, nicht bemerkt, so behauptet er weiter: „in der Erkenntniſs dieses ewigen Einen durch „einen unmittelbaren Act der Vernunft verschwindet mit der „Mehrheit der Dinge auch alle Mannigfaltigkeit"; da doch vielmehr gilt: mit der Erkenntniſs des unbedingten, unendlichen Wesens ist auch zugleich an und in der Einheit desselben, die Möglichkeit gegeben, die an und in ihm seyende Mannigfalt zu erkennen, oder besser gesagt: das unbedingte unendliche Wesen auch zu erkennen, wie es an Sich und in Sich als dem Einen, das gegenheitliche, verschiedene, und zugleich als verschiedenes vereinte Viele ist und enthält. Der Verfasser ist an demselben
351 Punkte hangen geblieben, wo die eleatischen Philosophen, — an dem unentwickelten Gedanken der reinen Einheit ohne Mannigfalt an und in ihr. Die mathematische Erkenntniſs überhaupt und insbesondre die zur Geometrie entfaltete Erkenntniſs des Raumes giebt für diese Lehre passende Gleichniſsbilder. So wird ursprünglich zwar die unendliche Einheit des selben, ganzen, unendlichen Raumes erkannt, die als solche keine Mehrheit gleich-

artiger Wesenheit aufser sich zuläfst, auch nicht aus mehren endlichen abgesonderten Theil-Raümen besteht; dennoch schliefst die Schauung der unendlichen Einheit des Raumes die Anschauung der unendlichen innern Mannigfalt des Raumes nicht *aus*, sondern ganz *ein*, und ist selbst eine Grundbedingnifs der Möglichkeit, diese Mannigfalt anzuschauen, und ohne Ende weiter zu entwickeln. Denn alle Vielheit und Mannigfalt, welche als Geometrie zur Anschauung gebracht wird, ist entweder als die Grundwesenheiten der Ausgedehntheit *am* Raume, durch dessen ganze Wesenheit hindurch, enthalten, oder *im* Raume, und zwar als gegeben und bestimmt mittelst der inneren Grenzheit des Raumes, der Fläche, der Linie, des Punktes, gemäfs der Wesenheit des Raumes, das ist der Ausgedehntheit, als mit dem Raume selbst der Reinwesenheit nach völlig gleichartig oder einerlei, und lediglich in-von ihm, nicht *aufser* und *gegen*, noch *an* ihm, der Umfangheit, Verneinheit und Grenzheit nach verschieden und unterscheidbar, enthalten und umfasset. Die in ihrer Art absolute Schauung des Raumes selbst als des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesenlichen seiner Art, schliefst mithin alle aüfsere, und alle zertrennende Mehrheit oder „Pluralität" derselben Art aus, alle innere Mehrheit aber ein. Ein Aehnliches findet auch hinsichts der Ideen aller Wesen statt, so hinsichts der Idee der Einen, unendlichen Natur, welche zwar ebenfalls geschaut wird als das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen *ihrer Art*, aber eben dadurch zugleich auch als die der Art und der Zahl nach unendliche Mehrheit des Endlichen und Individuellen, welches sie in sich, und *zunächst* durch sich ist und darbildet. Dasselbe findet auch das sich selbst erkennende endliche individuelle Vernunftwesen hinsichts seiner selbst, oder des Ich; es schaut sich zuerst als Ein, selbes, ganzes, in seiner Art endliches und bedingtes Wesen, zugleich aber auch als an sich und in sich eine unendliche Mannigfalt seyend und enthaltend, und selbige in sich auf ewige zum Theil aber auch auf zeitlich ursachliche Weise bestimmend. Warum also und wie die Anerkenntnifs, dafs das Absolute auch das absolute Eins ist, die *innere* unendliche „Pluralität oder Mannigfaltigkeit" nicht vielmehr einschliefsen, als ausschliefsen sollte, ist vom Verfasser nicht gezeigt worden, wird auch nie gezeigt werden, weil der ganze und volle Gedanke des Absoluten das Gegentheil lehrt, und weil die innere „Pluralität und Mannigfalt" des Absoluten eingesehen werden kann, oder besser gesagt: weil Wesen auch als Gliedbau der Wesen und Wesenheiten *) wissenschaftlich er- 352

*) Die blofse Benennung der Pluralität, der Mannigfaltigkeit, der Mehrheit, der Vielheit, bezeichnet nur mangelhaft die *innere* Wesenheit Wesens, das

kannt werden kann. Es ist eine beschränkte Fassung der Schauung des Absoluten, es nur oder erstwesenlich als das Eine, und als Einheit zu erkennen, und die Einheit, welche ein Grundmoment der Wesenheit ist, mit der Wesenheit selbst zu verwechseln. Die in der *Wesenschauung* selbst gewonnene Erkenntnifs der Kategorie der Einheit, und der in ihr und unter ihr enthaltenen Kategorien der *Vielheit* oder Gegeneinheit, und der *Vereinheit*, zeigt eben, dafs Einheit auch nur eine der Grundwesenheiten Wesens, das ist der Wesenheit Gottes, oder der Gottheit Gottes, ist. Der Verfasser hat die Lehre der ihm entgegenstehenden Absolutisten nicht richtig verstanden, wenn er meint, dafs sie die Schauung des Absoluten in der Schauung der Einheit desselben für erschöpft halten, und dafs sie lehren, Gott seye nur die Einheit, und Einheit seye Gottes ganze Wesenheit *); und es ist daher irrig, wenn er gleich nach den zuletzt angeführten Worten, (S. 191) sagt: „Daher erzeugt sich auf diesem Grenzpunkte un„sers Erkennens so leicht die täuschende Vorstellung, durch die „man sich einbildet, zu erkennen, dafs im ewigen Einen alles Wirk„liche Einerlei sei.“ Vielmehr, dafs alles Endliche, was ist, der Reinwesenheit nach in der Einheit der Wesenheit des Absoluten einerlei, und sofern es einerlei ist, auch der Grenze nach vereint seye, wird in der Schauung des Absoluten als die ewige Grundlage und Grundbedingnifs auch davon erkannt, dafs alles
353 Endliche auch an Dem, wonach es einerlei und eines, durch entgegengesetzte Bestimmtheit, und durch gemeinsame Grenzheit vermittelt, auch verschieden und unterscheidbar, und zugleich der Zahlheit nach eine Mehrheit seye. In dieser Einsicht ist weder ein formaler, noch materialer, den Inhalt oder die Form des Ge-

ist des Absoluten, oder Gottes. Es fehlt das Moment der vollwesenlichen inneren Gliederung, des Organismus, welches von mir durch *Gliederung*, *Gliedung*, *Gliedbau*, *Organismus*, als durch die passendsten Worte, die unsre Sprache hat, bezeichnet wird. Wer bei den Worten: *Glied*, *Gliederung*, *Gliedbau*, *Organ*, *Organismus*, nur an die Glieder seines Leibes, überhaupt an leibliche oder an endliche Gliederung und Gliedbildung denkt, der fafst diese Worte nicht in ihrem ursprünglichen Sinne. *Organ*, *Organismus*, *Organisation*, deutet freilich, der Abstammung nach auf *Wirken*, mithin auch auf *Zeit* hin; dieses ist sogar auch mit *Lid*, *Glied* (Gelied) der Fall, welches mit *legen* verwandt ist, also auf Bewegung hinzeigt; sowie man aber *Vernunft*, *Verstand* und andere vom Zeitlichen und Endlichen hergenommene Wörter im höhern Sinne braucht, und brauchen mufs, so auch die genannten Wörter. Die Wörter: *System*, (Mitstand, Sammstand, Bestand), *systematisch*, *systematisiren*, mögen ebenfalls, wie zum Theil schon geschieht, im unbedingten Sinne genommen werden, allein sie entsprechen nicht ganz dem zu Bezeichnenden, wenn *System* der *Wesen* und *Wesenheiten*, *Weltsystem*, statt: *Weltbau*, *Weltgliedbau*, gesagt werden sollte.

*) An meine ausdrucklichen Erklärungen hierüber habe ich schon erinnert. *Schelling* und *Hegel* haben sich ebenfalls hierüber deutlich genug erklärt.

dankens vernichtender Widerstreit, sondern vielmehr die vollkommenste Uebereinstimmung der Momente der Einheit der Wesenheit und der Formheit, mit der Vielheit der Wesenheit und der Formheit, und mit der Vereinheit der Einheit und der Vielheit der Wesenheit und der Formheit; wie diefs auch an den vorhinerwähnten Beispielen im Endlichen, als an Gleichnifsbildern ersehen wird. Kurz: alles Endliche wird erkannt als in dem Absoluten und als durch es wesend und seyend, aber dennoch als in ihm und durch es bestimmt, verschieden, und unterscheidbar, und dann auch hinwiederum als mit ihm als der allem Endlichen gemeinsamen Einheit, wesenlich vereinet. Hier ist es vielleicht nicht überflüssig, zu bemerken, dafs hier zu unterscheiden kommt die Mehrheit des Gleichartigen nach aufsen und die Mehrheit des Gleichartigen nach innen, als der Bestandtheile und Bestandstücke Eines Verein-Ganzen, von der in und unter und durch das Ganze in eigenthümlicher Umgrenze ihrer Glieder enthaltenen Mehrheit, aufser und über welcher das ursprünglich Eine Ganze, als das Urwesenliche weset und ist. Die erste und zweite Art der Mehrheit gilt vom Absoluten, das ist von Gott selbst nicht, sondern nur von endlichen Dingen, wohl aber gilt von Gott die dritte Art der Mehrheit, welche selbst die beiden erstgenannten Arten der Mehrheit in und unter sich ist und enthält.

Hierauf erklärt der Verfasser (S. 191 — 193), dafs, wenn das Absolute als das ewige Eine, zugleich gedacht werde als das in sich selbst wirkliche Seyn, und zugleich auch als der einsige erste Erkenntnifsgrund, dann der von diesen Annahmen ausgehende Pantheismus unzerstörbar seye. Doch wir müssen diese Behauptung des Verfassers in ganzer Bestimmtheit vollständig vernehmen.

„Ueber das blofs logische Etwas erhebt sich die pantheisti-„sche Speculation durch diejenigen Begriffe vom *Seyn* und *Wer-„den*, ohne welche überall keine Metaphysik sich entwickeln kann. „Der metaphysische Begriff von einem in sich selbst wirklichen „Seyn, oder, wie man es mit andern Worten nennt, vom *Wesen der „Dinge* *), läfst sich eben so wenig, wie der Begriff vom Absolu- 354
„ten, anders als durch Zurückweisung auf ein unmittelbares Be-„wufstseyn begründen." Es ist zu bemerken, dafs der Verfasser Wesen und Seyn, und Wesenheit und Seynheit nicht unterscheidet; und dafs er aufserdem *ein Seyn* sagt statt *eines Seyenden*, daher ihm denn: *ein Seyn* auch soviel als ein Wesen, eine Wesenheit, überhaupt soviel als ein Wesenliches, bezeichnet. *Begründen* läfst sich die vom Verfasser genannte Annahme des Absoluten durch gar kein Bewufstseyn, denn sie ist selbst das absolute

*) Siehe hierüber unsre Bemerkungen 277, 379, 348.

mithin unbegründbare, Bewufstseyn, welches, an sich betrachtet, jedes besondre Bewufstseyn, auch das Selbstbewufstseyn des endlichen Vernunftwesens begründet; wohl aber läfst sich die Schauung des Absoluten, das ist: *Wesens*, oder: *Gottes*, dafs und sofern sie Selbstschauung Gottes, und dann auch dafs und sofern sie, von Gott verursacht, auch Schauung des endlichen Vernunftwesens ist, als selbst an und in Gott begründet mitenthalten, und mitgegeben, als selbst eine der Grundwesenheiten, die das Absolute in Ansehung Seiner *an* sich, in Ansehung aller endlichen Vernunftwesen aber *in* sich ist. Dafs also „der Begriff des Absoluten" durch irgend eine *Zurückweisung* auf irgend etwas begründet werden könne, ist ganz unmöglich; aber „der Begriff von einem in sich selbst wirklichen Seyn", das ist, die Grundwesenheit seine Wesenheit und Seynheit an sich selbst zu haben, ist eben als Eine der Grundwesenheiten an Wesen, das ist, an Gott, mittelst der weiterbestimmten Schauung Gottes, das ist des Absoluten, *nachzuweisen*, mithin auch insofern zu *begründen*, als unter dem *Grunde* Dasjenige verstanden wird, woran und worin dasjenige ist, dessen Grund es ist.

„Wer diese Zurückweisung nicht gelten läfst", sagt der Verfasser ferner, „wer, mit Kant, sich überreden kann, die Sub-
„stantialität, nach welcher die metaphysische Forschung zielt, sei
„nur ein transcendentales Verstandeserzeugnifs, in der Kantischen
„Sprache Kategorie genannt, der entzieht diesem Begriffe die
„Merkmale, auf denen er im unmittelbaren Bewufstseyn ruht,
„und durch die er sich vom Begriffe des blofs logischen Seyns
„so scharf unterscheidet, wie überhaupt das in sich selbst Wirk-
„liche von der blofsen Vorstellung verschieden ist." Sofern aber dem Begriffe der Substantialität eine absolute Geltung, wie hier vom Verfasser, zugeschrieben wird, heifst derselbe in der Kantischen Sprache nicht *Kategorie* oder *Verstandesbegriff*, sondern vielmehr *Idee* oder *Vernunftbegriff*; denn nach *Kant's* eigner Erklärung*) sind alle ins Unbedingte erweiterte *Kategorien Ideen*. Weder aber von dem blofsen Verstandesbegriffe, noch von dem Ver-
355 nunftbegriffe der Substantialität im Kantischen Sinne, noch auch von der absoluten Schauung der Substantialität als der Selbwesenheit des Einen unbedingten Wesens, kann gesagt werden, dafs sie „auf einem unmittelbaren Selbstbewufstseyn des endlichen Gei-
„stes ruhen"; sondern nur dazu befugt uns unser Selbstbewufst-

*) Kritik der reinen Vernunft, 1818, S. 78, S. 278 und S. 315. Die Prolegomena, S. 124, 133, 159, zeigen klar, dafs *Kant* „die Substantialität, wo-„nach die metaphysische Forschung zielt", das ist die Substantialität Gottes nicht mit der Kategorie von Substanz und Accidens, sowie überhaupt nicht Ideen mit den ihnen entsprechenden Kategorien verwechselte.

seyn, dafs wir behaupten, dieser Verstandesbegriff, oder Vernunftbegriff, oder diese absolute Schauung der Substantialität seye an uns selbst, als einem bestimmten endlichen wirklichen Wesen auf endliche, bestimmte Weise dargestellt; aber jede Anwendung der Substantialität auf Etwas, das über die Wesenheit des Ich hinaus liegt, so auf die Natur, auf andere endliche Vernunftwesen, zuhöchst aber in Ansehung Gottes, als der Einen Substanz, kann im reinen, und unmittelbar erscheinenden Selbstbewufstseyn des endlichen sich selbst erkennenden Vernunftwesens garnicht ruhen, ihre Ersichtlichkeit und ihre Befugnifs garnicht von daher erhalten; wie wir Diefs der wiederholten entgegengesetzten Behauptung des Verfassers schon mehrmal entgegengestellt haben.

„Läfst sich nun beweisen“, sagt der Verfasser weiter, „dafs „das in sich selbst Wirkliche schlechthin einerlei sei mit dem „Ur-Wirklichen oder Absoluten, weil alles Wirkliche nur insofern, „als es im Absoluten gegründet ist, als ein wahrhaft Wirkliches „gedacht werden kann, so ist der Pantheismus, der von dieser „Argumentation ausgeht, unzerstörbar. Und die Gültigkeit die„ser Argumentation mufs zugestanden werden, wenn die Idee des „Absoluten, im Sinne des Absolutismus, als einziger erster Er„kenntnifsgrund gesetzt wird.“ Hiemit hat aber der Verfasser Das garnicht getroffen, wonach der Absolutismus gewifs ist, dafs das Absolute auch alles bestimmte, in irgend einer Hinsicht endliche Wesenliche an sich oder in sich ist. Diese Gewifsheit beruht nehmlich garnicht auf einer Argumentation, das ist auf gar einer Beweisführung nach dem Gesetze von Grund und Folge, oder von Ursache und Wirkung. Denn alle Grundwesenheiten des Absoluten werden wie das Absolute selbst, auf absolute Weise, als absolute Principien an ihm und in ihm erkannt. Jede Beweisführung aber, oder Argumentation setzt schon diese Anerkenntnifs der Grundwesenheiten des Absoluten voraus. Dafs übrigens die vom Verfasser gleichwohl aufzustellende Gedankenreihe keine beweiskräftige Argumentation seyn kann, ist leicht zu zeigen. Denn alles Wirkliche kann als im Absoluten gegründet gedacht werden, als mit Selbigem im Reinwesenlichen, oder im Wesenlichen überhaupt, einerlei, und dennoch auch zugleich und eben dadurch in ihm in bestimmter Eigenwesenheit und bestimmter Grenzheit verschieden, und dann weiter auch als in dieser Verschiedenheit, so dafs sie besteht, mit dem Absoluten vereint, in der Form der Satzheit, Gegensatzheit und Vereinsatzheit *). Und

*) Oder: *per Thesin*, *Antithesin*, *et Synthesin*, gemäfs dem Einen, in seinen Hauptmomenten angewandten Denkgesetse. (S. Abrifs des Systems der Logik, S. 81—88).

dabei wird alle Einerleiheit am Endlichen, sofern sie am Endli-
356 chen ist, mit Verschiedenheit und Vereinheit des Endlichen zugleich geſunden. Daher kann das hier vom Verfasser Behauptete nicht daraus hervorgehn, daſs das Absolute auch weiterhin als erster und einsiger Erkenntniſsgrund anerkannt werde, als welcher es freilich allerdings auch anerkannt werden muſs. Vielmehr umgekehrt, weil das Absolute gedacht wird als das der Wesenheit und der Formheit nach Eine, das aber zugleich auch an und in sich alle Verschiedenheit und Vielheit, sowie alle Vereinheit und vereinte Vielheit ist: eben als solches, und eben daran, und deſshalb wird es auch als der Eine und einsige Erkenntniſsgrund alles Wesenlichen, Bestimmten und Endlichen befunden und anerkannt. Denn würde Ersteres nicht anerkannt, würde vielmehr angenommen, daſs der erkennende endliche Geist auſser dem Absoluten und mit ihm nicht der Reinwesenheit nach einerlei, und nicht als in dem Absoluten durch das Absolute begründet, sey: so könnte auch das Absolute nicht als der Eine und einsige Erkenntniſsgrund für den endlichen Geist gedacht und anerkannt werden; weil, was mit seiner Wesenheit auſser einem Andern ist, nicht wiederum als nach eben dieser Wesenheit durch das Andre, ihm Aüſsere, begründet gedacht werden kann.

Folgendes aber ist die verheiſsene Argumentation. „Denn „ein Urwirkliches, das sich nicht pluralisiren läſst, ist der sich „selbst erkennenden Vernunft unmittelbar gewiſs. Nun läſst sich „das Wirkliche im Allgemeinen zweifach denken, entweder als „ewig, oder als entstanden. Aber Entstehung eines in sich selbst „Wirklichen scheint bei genauerer Betrachtung sich selbst zu wi„dersprechen. Denn entstehen kann nichts, auſser aus Etwas, „das schon da war. Das Seyn liegt in unserem Verstande immer „vor dem Werden. Daher kann sich der Verstand mit einem ge„wordenen und doch in sich selbst wirklichen Seyn nicht leicht „vertragen. Das nicht gewordene oder ewige Seyn ist das Abso„lute. Setzen wir nun die Idee, durch die wir das Absolute er„kennen, als alleinigen ersten Erkenntniſsgrund oder als die „Wurzel alles nicht bloſs scheinbaren Wissens, so folgt, daſs „auſser diesem Urwirklichen nichts, was es auch sei, als in sich „selbst wirklich vor dem gründlich urtheilenden Verstande be„steht; und da das Absolute als schlechthin Eins gedacht werden „muſs, so müssen wir, nämlich nach jener Voraussetzung, auch „den metaphysischen Ausspruch thun, daſs alles Wirkliche im Welt„all nichts anders seyn könne, als eine Art, oder wie Spinoza es „nennt, ein Modus des Seyns des alleinigen Absoluten." Jede apagogische Beweisart ist miſslich, besonders aber wenn sie disjunctiv ist; wenn aber noch auſserdem die Disjunction selbst nicht

paſst, und die Glieder der Disjunction nicht als reell, geschweige als vollständig, nachgewiesen sind, so ist die ganze Schluſsreihe leer, — ein Leerschluſs (Kenologismus). Dieſs aber ist hier der Fall. Denn erstlich paſst die Disjunction nicht, da das Wesen- 357
liche, wovon hier die Rede ist, das *Absolute*, weder ewig noch zeitlich ist, indem das Merkmal des Entstehens und Werdens von selbigem garnicht ausgesagt werden kann. Denn das Absolute, sofern es über und auſser dem Werden da ist, hat ewige Seynheit, sofern es aber unbedingt ist, ist es weder auf ewige noch auch auf zeitliche Weise, sondern seine Seynheit hat sowohl die ewige als die zeitliche Seynheit in und unter sich. Zweitens sind die Glieder dieser Disjunction vom Verfasser nicht als reell noch als vollständig nachgewiesen. Was *entstehen* und was *ewig* heiſst, ist weder an dieser Stelle, noch sonst in dieser Schrift erklärt. Daher bleibt auch unbestimmt, was damit gesagt seyn soll, „daſs nichts entstehen könne, auſser aus Etwas, das „schon da war.“ Vielmehr könnte man sagen: dann entsteht es ja nicht, sondern ist in seiner Ursache bereits der Wesenheit nach da, wenigstens der Möglichkeit nach: denn was entsteht nach seiner ganzen Wesenheit, müſste zuvor in keiner Hinsicht daseyn. Der Verfasser hat übrigens nicht gezeigt, daſs und warum, alles, was entsteht, *aus* oder auch durch ein Anderes, was schon da ist, entstanden seyn muſs; oder mit andern Worten, er hat den Gedanken eines absoluten Entstehens nicht wissenschaftlich widerlegt. Und da er sagt, „das schon da *war*“, so sieht man, daſs diese Argumentation bloſs die Begründung des Zeitlichen umfaſst, nicht aber die des *ewigen* Endlichen. Und wenn ferner gesagt wird: „das Seyn liegt in unserem Verstande „immer *vor* dem Werden“, so weiſs man nicht, ob von einem zeitlichen oder ewigen Vor die Rede ist; und ob das: *immer*, lediglich eine Zeitbestimmung seyn soll. Gegen diesen Satz aber, in seiner vagen Allgemeinheit, ist dialektisch Vieles einzuwenden. Denn das Werden ist nur eine Art des Seyns, es ist selbst ein Seyn; es ist selbst ewig, und zwar nicht bloſs in aller Zeit; auch ist's nicht möglich, ein Werden zu denken ohne an und in einem beharrlich Seyenden: mithin kann gesagt werden, daſs das Werden, als selbst eine bestimmte Art des Seyns, nur mit dem ganzen Seyn zugleich ist und gedacht wird, wo dann allerdings das ganze Seyn als solches der Wesenheit nach, nicht aber der Zeit nach, vor und über dem Werden ist. Und wenn ferner gesagt wird, „daſs sich der Verstand mit einem gewordenen und doch in sich selbst wirklichen Seyn nicht leicht vertragen könne“, so kann mit solcherlei „nicht leicht“ nichts, geschweige denn ein „Unzerstörbares“, argumentirt seyn sollen; — entweder Ja

oder Nein ist hier die Loosung. Wenn der Verfasser weiter sagt: „das nicht gewordene oder ewige Seyn ist das Absolute", so ist auch diefs in dieser Unbestimmtheit nicht wahr. Denn das Absolute ist zwar auch das unendliche *ewige* Seyn, aber es ist auch das unendliche *zeitliche* Seyn; und es ist als selbst das ewige Seyn noch verschieden von *endlichen* ewigen, nicht in der Zeit gewordenen Wesen und Wesenheiten; aber sofern es das Eine, selbe, ganze Absolute ist, gilt von ihm weder Ewigkeit im Gegensatze mit der Zeit, noch auch Zeitlichkeit. Daher gilt auch keinesweges der umgekehrte Satz: Das, was ewig und ungeworden ist, ist absolut, oder gar, das Absolute. Dafs ferner das Absolute als Erkenntnifsgrund alles besondern Wissens gedacht, unter dem Bild einer Wurzel vorstellig gemacht werden könne, ist irrig, wie schon früher (328 f.) gezeigt. Auch kann nicht gesagt werden, dafs das Absolute, oder Gott, *nur* das Seyn ist; denn Seyn oder Daseyn ist nur eine formale Eigenschaft, wie gleich-
358 falls schon zuvor (101, 233) bemerkt worden ist. Es mufs vielmehr gesagt werden: Gott ist Wesenheit und an der Wesenheit auch die Gesetztheit, und die Seynheit; daher Gott als daseyende Wesenheit allerdings auch das Seyende genannt werden kann. Und was endlich den Ausspruch betrifft, „dafs alles Wirkliche eine Art des Seyns des alleinigen Absoluten seye", so ist auch dieser Ausdruck wegen der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des Wortes: Art, *(modus)*, nicht zuzulassen; indem vielmehr nur gesagt werden darf: dafs alles endliche bestimmte Wesenliche nur seye und nur zu denken seye als an, oder als in und durch das Absolute, oder als in und unter und durch Gott, und zwar als der Reinwesenheit nach mit Gott einerlei, aber der Eigenwesenheit und Grenzheit nach an Gott oder in Gott von Gott verschieden, ferner als der endlichen Wesenheit nach, wie in der Weiterentfaltung der Wesenschauung sich ergiebt, in bestimmter Art und Stufe Gott ähnlich. Das Wort: Art, könnte zu der Meinung veranlassen, als wenn die Schauung des Absoluten nur ein abstracter Allgemeinbegriff, und als wenn es mehre Arten des Absoluten selbst gäbe. — Was aber *Spinoza* betrifft, so spricht er in der genannten Beziehung von *modis* der Substanz, aber weder von *modis* des *Seyns* des Absoluten, noch vom Absoluten, noch vom alleinigen Absoluten. *)

Auf die zuletzt angeführte ganze Behauptung des Verfassers

*) „„*Per modum intellego substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per* „„*quod etiam concipitur.*"" *Eth. P. I, def. V.* Man sehe dazu *P. I, Prop. XV*, und vergleiche die Stelle in der *Praefatio p.* 6 *n. IV. Spinoza* redet hier von Gott, als der einsigen unendlichen Substanz, nicht vom *Seyn (existentia)*, noch von der *Wesenheit (essentia)*.

aber erwiedern wir, abgesehen von der soeben als unbündig nachgewiesenen Argumentation, Folgendes. — In dem Einen, selben und ganzen Gedanken des Absoluten ist zugleich und ungetheilt auch folgendes Dreies mitgedacht: dafs es das an und in sich seyende Wesen; dafs es alles Endliche Bestimmte an sich und in sich ist; und dafs es, sowie der Sachgrund, also auch der Erkenntnifsgrund alles Endlichen, Bestimmten ist. Aber weder das Eine, noch das Andre, noch das Dritte ist die ganze Wesenheit des Absoluten, das ist die ganze Gottheit Gottes; und auch in ihrer Vereinheit machen diese drei Wesenheiten nicht die ganze Eine Wesenheit des Absoluten aus, so dafs selbige davon ergänzt würde; sondern vielmehr: die Eine, selbe, ganze Wesenheit Gottes ist vor und über der Gegenheit auch dieser drei genannten besondern Wesenheiten, die sie an sich und unter sich ist und begreift; dafs also auch Gott, als Urwesen, vor und über allem endlichen, bestimmten Wesenlichen, das ist vor und über allen endlichen, bestimmten Wesen und Wesenheiten an Sich und *für* Sich ist; und dafs daher in keiner Hinsicht die endlichen bestimmten Wesen und Wesenheiten, weder eins für sich, noch einige oder alle in ihrer Vereinheit, also auch nicht die ganze Welt oder das Universum, Gott selbst in irgend einer Hinsicht seyen, oder mit Gott der ganzen Wesenheit nach einerlei seyen; wohl aber, dafs sie ein jedes nach seiner Art und Stufe Gott ähnlich seyen. Soll diese Erkenntnifs des Verhältnisses alles Endlichen, Bestimmten, und der ganzen Welt zu dem Absoluten, das ist zu Gott, *Pantheismus* heifsen, so ist *dieser* Pantheismus 359
eine in der Einen unbedingten Wahrheit enthaltene untergeordnete, bedingte Wahrheit; mithin, wie jede Wahrheit, unvermeidlich und unwiderstehlich. Aber *dieser* Pantheismus streitet nicht nur nicht mit der Erkenntnifs und Anerkenntnifs: dafs Gott als Eines, selbes, ganzes Wesen *für* Sich selbst ist *) in unendlichem, unbedingtem Selbstinneseyn, in unendlichem, unbedingtem Erkennen, Empfinden, Wollen, Wirken, — in Einem selbstbewufsten Leben; sondern diese Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes als des unendlich und unbedingt vernünftigen persönlichen Wesens wird sogar schon vor und über der Erkenntnifs alles endlichen, bestimmten Wesenlichen, was Gott *in*, unter und durch Sich und *für* Sich, Sich selbst im Endlichen ähnlich, ist und enthält, und zwar als an und in der Einen unbedingten Schauung Gottes mit-

*) Es ist hier nicht zu verwechseln das *für* Sich *(sibi, pro se)* selbst Seyn, und das für *Sich* Seyn *(per se s. in se esse)* in dem Sinne, dafs für-sich-Seyn gleichgilt dem an-sich-Seyn und ohne-ein-Anderes-Seyn. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche denkt man nur an die letztere Bedeutung; hier aber nehmen wir es in der ersteren.

gegeben, gewonnen, zugleich ohne alle Hinsicht auf menschliches Selbstinneseyn, auf menschliche Persönlichkeit, ohne irgend einen Anthropomorphismus und Anthropopathismus, sowie ohne allen Physikomorphismus und Physikopathismus, in der über alles Menschliche und Natürliche oder Physische erhabenen Klarheit der unbedingten Schauung Gottes, — als rein übersinnliche, metaphysische Erkenntnifs.

Der Verfasser sucht nun (S. 193 — 196) geschichtlich zu zeigen, dafs *Spinoza* und *Bruno* auf dem Wege der soeben beurtheilten Argumentation zu ihrem Pantheismus gelangt seyen. Aus den mehrmals angegebnen Gründen können wir uns auf eine Kritik dieser geschichtlichen Behauptungen nicht einlassen, so Vieles darüber auch zu sagen wäre; sondern nur einige Bemerkungen sollen hier stehen, welche den Sinn und die Meinung des Verfassers selbst betreffen. Der Verfasser läfst in seiner, von des *Bruno* Sprache sehr abweichenden Sprache, *Bruno* also argumentiren: „Das Urwirkliche, oder, wie *Bruno* es nennt, das Princip „alles Daseyns, ist einerlei mit dem Urgrunde aller Möglichkeit. „Das Urwirkliche mufs aber als das schlechthin Nothwendige ge„dacht werden. Also ist in dem Urwirklichen oder Absoluten „auch das Mögliche mit dem Nothwendigen einerlei. Da nun „aufser dem Absoluten oder Urwirklichen nichts im metaphysi„schen Sinne schlechthin nothwendig ist, so ist auch nichts mög„lich, folglich auch nichts wirklich, aufser dem Absoluten; und „da dieses als schlechthin Eins gedacht werden mufs, so existirt „Alles nur in dem Einen, aufserhalb welchem nichts möglich ist; „oder, Alles ist, als wahrhaft existirend, einerlei mit dem ewi„gen Einen, das auch bei *Bruno* Gott heifst.“ Wir bemerken
360 hiebei, abgesehen davon, ob dieses genau die Schlufsfolge des *Bruno* ist, zu Verdeutlichung dessen, was wir hierüber schon zuvor gesagt haben, Folgendes. Vielmehr ist das Verhältnifs des absoluten Seyns Gottes zum nothwendigen, möglichen und wirklichen Seyn diefs, dafs eben das Seyn Gottes, als solches, das unbedingte, unendliche, nicht gegenheitlich bestimmte Seyn ist, welches dann in sich und unter sich auch alles gegenheitliche Seyn ist und enthält, also auch das Seyn nach derjenigen Gegenheit, worin die Unterscheidung des Nothwendigen, Möglichen und Wirklichen gegeben ist. Es kann also garnicht gesagt werden, dafs Gott, *als* das unbedingte, unendliche Seyn das nothwendige, oder das mögliche, oder das wirkliche Seyn, oder blofs diese drei Seynarten (Modalitäten) im Verein ist; aber insofern das göttliche unbedingte Seyn in sich auch das gegenheitliche Seyn ist, dürfen dann diese drei Momente oder Bestimmnisse des Nothwendigen, Möglichen und Wirklichen nicht durcheinander

geworfen, verwechselt und vermengt werden, als wenn das Seyn, *als* nothwendiges Seyn, auch zugleich das Seyn als das mögliche und wirkliche Seyn wäre. Dieſs ist vielmehr ein wissenschaftwidriges Vereinerleien, wodurch wesenliche, ewige, bleibende Verschiedenheiten und Unterschiede verwischt und vernichtet würden, wenn dieses Vereinerleien vor dem Verstande, der zugleich bei der Vernunft ist, bestehen könnte. Daher kann die Bezeichnung: das *Urwirkliche*, als gleichgeltend mit dem Absoluten, das ist, mit: *Wesen*, oder: *Gott*, und überhaupt *wirklich* als gleichbedeutend mit *wesenlich* nicht angenommen werden. Denn es wird dadurch die Bestimmtheit des Gedanken und die Gesetzmäſsigkeit der Sprache verletzt. *Wirklich* heiſst, was *wirket*, oder bewirket, oder was bewirkt ist; es hat also die allgemeine Bedeutung dieses Wortes die Zeit, als die Form alles Wirkens an sich. Das Vorsetzen des Wortes: *ur*, hebt diese Bestimmniſs der Zeit nicht auf, weil dieses Wort das Ehere und Höhere überhaupt bezeichnet *), nicht aber das Absolute, welches als solches weder hoch noch tief, weder eher noch später, weder das 361
Erste noch das Letzte ist, sondern ganz unbedingt und ungegenheitlich. — Daſs es nicht auf Wörter als solche ankommt, ist wahr; aber daſs der philosophische Sprachgebrauch der Erkenntniſs und zugleich dem Geiste der Sprache angemessen seye, ist um so inniger wesenlich, als höher und tiefer man sich im Gebiete übersinnlicher Wahrheit befindet.

Wenn daher der Verfasser unmittelbar nach den zuletztangeführten Worten ausruft: „Und was können wir folgerecht erwie„dern, um diese Argumentation zu entkräften, wenn wir das Ab„solute als alleinigen ersten Erklärungsgrund geltend machen „wollen?“ — so antworten wir, daſs die Behauptung, daſs Alles was existire, in, mit und durch Gott existire, daſs es mit dem ewigen Einen, das ist mit Gott, der Reinwesenheit nach einerlei, und dabei an und in seiner Eigenwesenheit Gott ähnlich, mit nichts entkräftet werden kann; daſs aber diese Behauptung auf jener angeblichen Argumentation garnicht ruht, sondern daſs vielmehr umgekehrt jene Argumentation nur Sinn hat, wenn die genannte Behauptung schon als wahr eingesehen wird; — denn nur dann kann auch eingesehen werden, daſs und warum Gott auch als der Eine und einsige Erkenntniſsgrund gedacht und anerkannt werden muſs.

Ferner bemerkt der Verfasser über die Lehre des *Spinoza*, nun bei Gelegenheit derselben, unter andern: „*Spinoza* erklärte „das ewige Eine, von ihm Gott genannt, für einfach und ausge-

*) Man sehe unsere frühere Erörterung hierüber, oben 220, 234 N.

„dehnt, geistig und materiell zugleich; deducirte die denkenden „Individualitäten, die sich ein besonderes Daseyn zusprechen, als „Formen der Geistigkeit des Absoluten u. s. w.“ *Spinoza* geht aber dabei nicht von den Momenten der Ewigkeit und der Einheit Gottes aus, sondern von der unendlichen Substanz, als Ursache ihrer selbst *(causa sui)*. Auch ist zu bemerken und bei Würdigung des Spinozischen Systems nie zu vergessen, dafs *Spinoza* diese beiden Attribute der Gottheit, Denken und Ausdehnung *(cogitatio et extensio)*, nicht als die einsigen, obersten Attribute derselben behauptet, auch selbige nicht metaphysisch deducirt, sondern als in dem reflexiven Bewufstseyn sich ankündigend, axiomatisch in seinen Lehrbegriff aufnimmt. Früherhin steht bei *Spinoza* in der Ethik ausdrucklich der Lehrsatz: „„„Gott als die „„„unendliche Substanz, die in unendlichvielen Attributen besteht, „„„deren ein jedes die ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, „„„ist nothwendigerweise da.“““ *) Daher ist die Aehnlichkeit der
362 Lehre *Spinoza's* mit den neueren Systemen des Absolutismus so übereinstimmig nicht, als der Verfasser in folgenden Worten ausspricht, womit er die zuletzt angeführte Stelle fortsetzt: „und „näherte sich dadurch mehr dem neuen mystischen Pantheismus, „der das Absolute, wie einen Magneten in sich selbst polarisiren „läfst, und durch diese Polarisirung auf der einen Seite denkende „und ihrer selbst sich bewufste Individualitäten, auf der andern „Seite die materiell erscheinenden Dinge hervorlockt, um das „Geistige mit dem Materiellen wiederum zu indifferenziren im „Absoluten.“ Sich hier darüber zu erklären, inwiefern der von unserem Verfasser mystisch genannte Pantheismus, wobei er vorzüglich den Absolutismus der Schellingischen Schule im Sinn hat, die hier ausgesprochne Lehre wirklich enthält, ist hier nicht der Ort; indefs ist klar, dafs Niemand befugt ist, ein von einer niederen Wesenheitstufe entlehntes, nur theilweis passendes Bild, das lediglich bestimmt ist, um gelegenheitlich eine höhere Lehre zu erlaütern, statt dieser Lehre selbst zu nehmen, um diese in eine niedere Sphäre herabzuziehen, und so in den Augen der Nichtkenner herabzusetzen. Man mag das Bild verwerfen, oder

*) *Ethices, libr. I, propos XI., confer. defin. IV et V; et libri II praefatio.* An einer anderen Stelle, in einem seiner Briefe (*Epistola LX p.* 659) sagt *Spinoza* ausdrucklich: „„„*Non dico, me Deum omnino cognoscere; „„„sed me quaedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam in„„„telligere partem et certum est, plurimorum ignorantiam, quorundam „„„eorum habere notitiam, non impedire, etc.*“““ (Vergleiche *Spinoza de intell. emend. p.* 240 *n. IV* und *p.* 421 das Geständnifs: „„„*ea tamen, quae „„„hucusque tali cognitione (ubi res perspicitur per solam suam essentiam, „„„vel qer cognitionem suae proximae causae,) potui intelligere, perpauca „„„fuerunt.*“““

das Unpassende davon, dergleichen bei Bildern, die nach oben hin angewandt werden, unvermeidlich allemal vorhanden ist, sorgfältig bemerken; es ist aber ein leerer Wahn, wenn man meint damit die Lehre selbst getroffen zu haben. Die Wohlwollenden, und Alle, denen es um Erkenntnifs zu thun ist, unterscheiden Bild und Lehre, Schema und Das dessen Schema es ist.

„Auf irgend eine Art“, fährt der Verfasser fort, „mufs eine „Deduction der Individualitäten, die sich selbst ein besonderes „Daseyn zusprechen, zu Stande gebracht werden, wenn der Pan- „theismus sich behaupten will. — — Sie lösen sich von selbst „auf, wenn ihr Fundament als dialektischer Trug erscheint.“ Wenn man unter Pantheismus nur die dem Absolutismus untergeordnete Lehre versteht, die ich vorhin (S. 358 f.) nach ihren Hauptpunkten angegeben habe, so kann allerdings gesagt werden, dafs der Absolutismus in einer wissenschaftlichen Deduction zu zeigen habe, dafs und wie das absolute Wesen in, unter und durch sich auch alle vollendet endliche, individuelle Wesen seye und enthalte *). Diese wissenschaftliche Deduction beruht aber in 365
ganz andern Gründen, und nimmt einen ganz andern Weg, als die vom Verfasser dargelegte sogenannte Argumentation. Aber die gleiche Verbindlichkeit, das Verhältnifs des Endlichen zu Gott wissenschaftlich nachzuweisen, liegt dem Theismus in jeder andern seiner noch unvollendeten Gestalten ob, daher auch dem sogenannten „reinen Theismus“ des Verfassers. Noch verdient hier bemerkt zu werden, dafs der Verfasser Anstand nimmt, das „ewige Eine“, welches bei ihm so viel heifst, als das Absolute, Gott zu nennen. Auch er mufs ja Gott als das Absolute, und als das ewige Eine anerkennen, und kann sowenig ein Absolutes, und ein ewiges Eine aufser Gott denken, als irgend Jemand. Er besteht aber darauf, dafs dem Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesen, das ist, *dem Absoluten*, nur insofern der Name: *Gott*, beigelegt werden solle, als dasselbe zugleich auch als das unendlich Sein Selbst im Bewufstseyn, Gefühl und Willen inneseyende Wesen ist. Er wird aber diese Beschränkung des Gebrauches des Wortes: Gott, nicht durchsetzen, weil selbige

*) Es ist in absoluter Methode zu zeigen, dafs auch in dieser Hinsicht *το παν ἐν θεῳ, ἠ θεος ἐν ἑαυτῳ το παν;* eine Einsicht, die da wesenlich verschieden ist von der Lehre der Eleaten: *ἑν το ὀν και παν.* Indefs ist die eleatische Lehre dennoch kein Pantheismus in unsers Verfassers Sinne, indem *ἑν* und *παν* doch unterschieden wird an dem *ὀν*, so dafs die Auslegung möglich bleibt, dafs *το ὀν* sowohl *ἑν* als auch *παν* seye, d. h. dafs das wesenhaft Seyende die Einheit und die Allheit als besondere Eigenschaften an sich habe.

schon dem Sprachgebrauche des Volkes zuwider ist, welcher unter diesem Worte die ganze Wesenheit und alle besondere Wesenheiten, oder unterscheidbare Eigenschaften Gottes zugleich begreift, und die Gottheit Gottes keinesweges blofs in das Sein-Selbst-inne-Seyn in Erkennen, Empfinden und Wollen setzt. — Diese Beschränkung des Gebrauches des Namens Gottes widerspricht der Wesenschauung selbst, wonach die Wesenheit Gottes Eine, selbe, ganze, untheilbare ist, deren Grundwesenheiten alle gleicherweise göttlich sind. Daher bestimmte *Spinoza* seinen Wortgebrauch richtig, wenn er die Eine unendliche Substanz, die freilich auch das Absolute und das ewige Eine ist, in aller Hinsicht Gott nannte. Es ist ein durchaus unbefugtes und ungerechtes Verfahren des Verfassers, die Bedeutung des Wortes: Gott, also willkührlich zu beschränken, und hernach alle Denker des Atheismus zu beschuldigen, deren Lehre noch nicht, oder nicht blofs eine Lehre von *Gott* ist, wenn das Wort: Gott, in der vom Verfasser willkührlich angenommenen Beschränkung genommen wird. Doch davon wird weiter unten bestimmter und ausführlicher die Rede seyn.

Was ferner die Deduction der Individuen und der Individualität aus Gott betrifft, so ist die Behauptung, dafs die endlichen Individuen durch den Willen Gottes als aufser Gott bestehende Wesen geschaffen sind und erhalten werden, ebenfalls metaphysisch, und nur durch eine Deduction zu rechtfertigen. Die Forderung einer solchen Deduction ist für jede Gestaltung des Theismus unerläfslich. Freilich wird der Verfasser jede Lehre, die er Pantheismus nennt, garnicht als Theismus wollen gelten lassen: aber der Absolutismus in unserem Sinne ist der reine, ganze Theismus selbst, auch mit Inbegriff des unendlichen Selbstinneseyns, der unendlichen „Persönlichkeit" Gottes; die Einsicht und Ueberzeugung, dafs Gott auch alle endliche Individuen, alle endliche vernünftige Personen, in Sich, unter Sich und durch Sich ist und enthält, ist nur eine untergeordnete Theillehre des absoluten
364 Theismus, welche gänzlich rein ist von Pantheismus im verwerflichen Sinne, worin irgend ein Endliches als Gott gleich, als selbst Gott, oder Gott bestehend aus endlichen Wesen als aus Ihn ergänzenden Theilen angenommen wird; vielmehr ist mit jener Einsicht zugleich auch die Einsicht gegeben, dafs Nichts Gott ist, denn allein Gott; dafs also auch nichts Endliches in irgend einer Hinsicht Gott selbst ist, sondern dafs es vielmehr nur in Gott, unter Gott, durch Gott verursacht seine Wesenheit und Daseynheit hat, von Gott abhangig, aber unter und aufser Gott, sofern Gott Urwesen ist, als welches Gott aufser-über allem Endlichen ist, was Gott in Sich, unter Sich, und durch Sich ist.

Was der Verfasser zunächst über *Herakleitos* (S. 196) sagt, müssen wir auf sich beruhen lassen; daſs aber die Idee der im eignen Innern in ewiger Jugend wiedergebärenden, sich selbst im Innern in Kraft und Schönheit, als Kosmos, ausgestaltenden Natur auf den Ausspruch des gestörten Bewuſstseyns eines Werthers angewandt wird, der die Natur ein sich selbst widerkaüendes Ungeheuer nennt, ist ein gröbliches Misverständniſs des Philosophen und des Dichters.

Von nun an beginnt des Verfassers Widerlegung des von ihm dialektisch genannten Pantheismus. Nach der Stellung, die er der Sache gegenüber genommen, liegt ihm nun ob, die von ihm als bündig anerkannte „Argumentation“ zu entkräften und aufzuheben, von der wir freilich bereits gezeigt haben, daſs sie unbündig seye, aber dem Absolutismus ohne Fug vom Verfasser untergeschoben werde; — daher es denn auch die Sache selbst nicht treffen kann, daſs des Verfassers nun folgende Widerlegung der von ihm selbst auf die Bahn gebrachten Argumentation gelingt oder nicht. Offenbar kommt Alles darauf an, daſs der Verfasser zeige: *daſs die Idee des Absoluten nicht im Sinne des Absolutismus als einzig erster Erkenntniſsgrund gesetzt werden könne.* Es liegt ihm also ob, entweder zu zeigen, daſs diese Setzung überhaupt nicht stattfinde, oder daſs sie nur in einem ganz andern Sinne als gültig eingesehen und angenommen werden könne, als in jenem Sinne, worin sie der Absolutismus annimmt. Bloſs der letztere dieser Wege wird hier eingeschlagen, und folgende sind die Hauptpunkte der vom Verfasser (S. 196 — 208) aufgestellten Beweisführung.

„Vergleichen wir nun den Absolutismus, der die Grundlage „des dialektischen Pantheismus ist, mit den Aussprüchen der sich „selbst erkennenden Vernunft, so darf *erstens* nicht bezweifelt „werden, daſs alle Wirklichkeit gedacht werden muſs als gegrün„det in einer Urwirklichkeit, alle Möglichkeit als gegründet in einer „Urmöglichkeit, und auch alle Nothwendigkeit als gegründet in dem „Urwirklichen, das für unsern Verstand das unbedingt Nothwendige „insofern ist, als wir es als dasjenige denken müssen, das kein „anderes Wirkliches voraussetzt, und ohne welches überall keine „Wirklichkeit denkbar ist.“ Der Verfasser hätte aber zu allererst 365
die Idee des Grundes und der Ursachlichkeit darlegen sollen, damit er seine Kritik nicht mit einem unbegründeten „es darf nicht „bezweifelt werden“, hätte eröffnen müssen; diese hierbei entscheidende Erörterung ist aber im ganzen Buche nicht zu finden; ja der Verfasser erklärt (405), daſs er diese Erörterung des Causalitätsbegriffes, die doch hier durchaus nicht fehlen durfte, der polemischen Weitläufigkeiten wegen hier ganz weglasse. Die

polemische Weitlaüfigkeit würden ihm aber die Leser gern erlassen haben, wenn sie nur wenigstens darüber eine bestimmte, kurze Erklärung erhalten hätten, was er eigentlich selbst unter Grund und Ursache denke. Die reine Wahrheit macht sich selbst Bahn; und da sie nicht bei ihren Gegnern um Erlaubnifs nachzusuchen hat, um wahr seyn zu dürfen, so hätte der Verfasser auch in dieser Schrift zuerst jedesmal die Sache selbst auf seine Weise abhandeln sollen, statt eben, wie er jedesmal thut, sich und die Leser ohne alle Vorbereitung in polemische Weitlaüfigkeiten einzulassen. Ebenso hätte der Verfasser zuvor die Kategorie der Seynart, der Modalität, und die darin untergeordneten Kategorien der Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit erklären sollen, was er auch bereits oben, wo es erfordert wurde, unterlassen hat. Durch diese beiden Unterlassungen schon allein fällt die Widerlegung jener Argumentation ganz dahin. Uebrigens erinnern wir an unsre oben mitgetheilte Kritik der Behauptung: dafs das *Urwirkliche* der Grund alles Nothwendigen, Möglichen und Wirklichen seyn soll.

„Achten wir aber genauer", so setzt der Verfasser sein Räsonnement fort, „auf den wahren Gehalt der metaphysischen Be„griffe von Möglichkeit und Nothwendigkeit und auf den Zusam„menhang dieser Begriffe mit der Causalität, so erkennen wir in „allen diesen Begriffen nur Beziehungen des endlichen Daseyns „auf das unendliche oder absolute; wir erkennen durch alle diese „Beziehungen nicht das Absolute selbst, das sich uns unmittel„bar kund thut durch die reine über alle Begriffe erhabene Ver„nunftidee." Aber den erwähnten Zusammenhang hat der Verfasser in dieser Schrift nirgends erklärt und erlaütert. Die gedachten Beziehungen sind keinesweges nur Beziehungen des Endlichen zu dem Absoluten, sondern ursprünglich Beziehungen des Absoluten zu dem in ihm enthaltenen Endlichen, welche im Absoluten begründet sind. Dafs wir durch alle diese Beziehungen, auch wenn sie als Wechselbeziehungen gedacht werden, nicht das Absolute erkennen können, ist gewifs; aber nicht minder gewifs ist es auch, dafs die Schauung des Absoluten eben dazu bereits vorausgesetzt wird, wenn diese Beziehungen in ihm, als in ihrem Grunde erkannt werden sollen. — „Wir kommen also", sagt der Verfasser ferner, „der Erkenntnifs dessen, was das Absolute *in* „*sich selbst* ist, und *wie* das Endliche im Unendlichen gegründet „ist, durch die folgerechte Verbindung der Begriffe von Möglich„keit, Nothwendigkeit und Causalität nicht einen Schritt näher." Allerdings nicht; aber daraus folgt nicht, dafs es nicht aus andern Gründen eingesehen werden könne, „wie das Endliche im „Unendlichen gegründet ist." Vielmehr erst, wenn auf dem rich-

tigen Wege diese Einsicht gewonnen ist, zeigen sich dann auch diese Modalitäts-Begriffe als wesenliche Momente der Form, in 366
welcher das Endliche in dem Unendlichen enthalten und begründet ist. Gesetzt es wäre wahr, daſs in einigen Systemen des Absolutismus der Versuch gemacht würde, den im Sinnlichen und im bloſsen reflexiven und discursiven Denken zerstreuten Geist, mittelst einer dialektischen Erörterung der formalen Kategorien überhaupt, und der Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit insbesondere zu der unmittelbaren und indemonstrabeln Schauung des Absoluten zu erheben, und ihn zugleich zu diesem reinsten und gehaltigsten aller Gedanken zu fähigen, so folgt daraus noch lange nicht, daſs die Urheber dieser Systeme wähnen, von da aus das Absolute, oder auch nur die Art, wie das Endliche im Absoluten gegründet sey, zu *demonstriren.* Und gesetzt es wäre auch das Letztere unternommen worden, so kann doch dieser Fehlgriff leicht vermieden werden, da in dem Absolutismus selbst hierzu keine Nothwendigkeit liegt, indem derselbe dieser propädeutisch didaktischen Methode garnicht bedarf, sondern auf einem ganz andern Wege zu der Wiederinnerung an die Schauung Gottes hinleitet.

Als Grund nun, weſshalb die genannten Modalitätsbegriffe uns diese Einsicht in das Verhältniſs des Endlichen zum Absoluten nicht gewähren können, führt der Verfasser Folgendes an. „Ueberall, wo das Erklären oder Deduciren des Einen aus dem „Andern mit Hülfe dieser Begriffe anfängt, *setzen wir das zu Er- „klärende schon als ein Wirkliches voraus.*“ Eine solche Voraussetzung könnte nichts schaden, wenn nur eben hernach der Grund davon, daſs diese Voraussetzung gemacht werden muſste, in der Erklärung wissenschaftlich nachgewiesen würde. Der Verfasser redet übrigens nur vom Erklären des Einen aus dem Andern, nicht aber des Endlichen im Unendlichen, des Bedingten in dem Unbedingten, welches mit dem Ersteren garnicht in einer Reihe steht, wie das Endliche und Bedingte mit anderem Endlichen und Bedingten. Wird aber das Endliche nach der Methode des Absolutismus im Unendlichen deducirt, so wird es nicht bloſs erklärt, sondern es wird dadurch allererst der Gedanke desjenigen Wesenlichen gewonnen, welches, nachdem es durch Deduction aufgefunden, und in der selbständigen Anschauung des Gegenstandes ergriffen ist, dann auch construirt, also auch vollständig erklärt, wird. Die Deduction hält sich dabei an die göttlichen Grundwesenheiten, an die als absolute Ideen gedachten Kategorien; und nachdem sie selbige nach dem Princip der innern Wesenheit-Gleichheit Gottes auf alles schon Erkannte weiter anwendet, gewinnt sie neues Wesenliche als Deducirtes. Soll aber die

Erkenntnifs des deducirten neuen Inhaltes weitergebildet werden, so mufs eben die in ihrer Art selbständige Anschauung dieses Inhaltes eintreten, welche im Geiste mittelst der Deduction hervorgerufen wird, wenn anders der Geist dieser Anschauung bereits theilhaftig ist, und wenn der Gegenstand derselben selbst
367 in seinem Gesichtskreise liegt. Wenn sodann die *Intuition* des Wesenlichen mit dessen *Deduction* in der Grundschauung des Absoluten zusammengefafst wird, so werden hierauf Beide in dieser Durchdringung weiter ausgebildet, gliedgebildet oder *construirt*, soweit des erkennenden Geistes Gesichtskreis reicht. Uns über diesen Gegenstand weiter und tiefer auszubreiten ist hier nicht der Ort; zum Theil aber ist das Nähere hierüber in unseren früheren Schriften enthalten *). Der Verfasser meint an andern Orten, dafs dieser Gang mit dem Wahne des Allwissens verbunden sey (595); es ist aber damit gerade der umgekehrte Fall. Denn die gehörige Unterscheidung und gesetzmäfsige Vereinigung der drei Momente der menschlichen Erkenntnifsbildung, das ist der *Deduction*, *Intuition* und *Construction*, ist ein grundwesenlicher Theil der Kunstlehre der Wissenschaftbildung, oder der Organik der Wissenschaft; zugleich auch ein Bedingnifs davon, dafs der Mensch die ewige und die zeitlich-individuelle Grenze seines Erkennens nach dieser dreifachen Hinsicht mit Bestimmtheit erkenne, dafs er im Bewufstseyn der Unbedingtheit und Vollständigkeit seines Erkennens, die ihm in der Grundschauung: Gott, verliehen ist, sich nicht vermesse, in seinem Erkennen Gott gleich zu seyn, sondern sich bescheide, sein endliches Wissen als ein endliches Gleichnifsbild der Erkenntnifs Gottes, in gottinniger Arbeit des Geistes zu gestalten, und besonnen auf der Hut zu seyn, dafs dasselbe von Irrthum und Wahn rein erhalten werde.

„Wir unterscheiden es also", fährt der Verfasser fort, „von „dem Absoluten schon in dem Augenblicke, da wir es aus dem „Absoluten zu erklären versuchen." Freilich, weil man das schon einigermafsen kennen mufs, welches zu erklären man das Bedürfnifs haben soll; aber dieses Unterscheiden benimmt ja garnicht, sondern bedingt vielmehr bejahend die Möglichkeit, das bereits Angeschaute dann auch im Absoluten, als in seinem Grunde, zu erkennen. Oft geht freilich, den Entwickelungsgesetzen des endlichen Geistes gemäfs, die selbständige Anschauung, die Intuition, des Gegenstandes, ja sogar die Gewifsheit seiner Wesenheit und Daseynheit, oft auch nur die ahnende Schauung da-

*) Man sehe: Erster Entwurf eines Systems der Philosophie, 1803, den Abschnitt: von philosophischer Construction der Natur überhaupt (S. 85—95), dann: Abrifs des Systems der Philosophie, 1825, S. 42 ff.

von, der Deduction desselben in der Grundschauung des Abso-
luten vorher, ehe die Begründung und Beweisführung vollendet
wird; oft aber macht auch die deductive Erkenntniſs und Einsicht
eines Gegenstandes den Anfang, und die Intuition desselben folgt
erst nach, oder kann wohl auch wegen der Beschränktheit unse-
res Gesichtskreises auf Erden, oder unserer subjectiven indivi-
duellen, soeben uns befangenden Beschränktheit, nicht gewon-
nen werden. Was in selbständiger Anschauung eines Gegenstan-
des gewiſs ist, bleibt es, wenn wir auch zu dessen Deduction
nie gelangen; und was in selbständiger Deduction gewiſs ist,
bleibt gewiſs, wenn wir auch zur selbständigen Anschauung des 368
Gegenstandes jetzt oder jemals nicht gelangen. Den Grund der
Möglichkeit dieser Erscheinungen im menschlichen Geiste werden
wir bald (369) anzeigen. — Auch ist zu bemerken, daſs in des
Verfassers Ausdruck: „aus dem Absoluten erklären“, eine Unbe-
stimmtheit liegt; ob nehmlich das zu Erklärende hinsichts des
Absoluten selbst als ein Aüſseres oder als ein Inneres gedacht
werden soll. Aus dem Zusammenhange der Lehren des Verfas-
sers geht freilich hervor, daſs das zu Erklärende Endliche als
ein dem Absoluten Aüſseres soll gedacht werden; welches aber,
wie wir schon oben (29, 214—218) gezeigt haben, zu denken
nicht möglich ist; indem alles Endliche, Bedingte ein hinsichts
Gottes als des Absoluten Inneres, und nur untergeordneterweise,
hinsichts Gottes als Urwesens, ein untergeordnetes in Ansehung
des höheren Uebergeordneten Aüſseres ist.

„Wir widersprechen also“, sagt nun der Verfasser, „uns „selbst, wenn wir dasjenige, was wir aus dem Absoluten *deduci-* „*ren* wollen, in irgend einer Beziehung mit dem Absoluten *iden-* „*tificiren.*“ Zu diesem „*also*“ ist im Vorhergehenden kein Grund zu sehen. Nur dann widersprechen wir uns, wenn und sofern wir das im Absoluten zu Erklärende als in aller Absicht und in aller Beziehung mit dem Absoluten Identisches annehmen. Wenn zwei Gegenstände des Denkens garnichts miteinander Gemeinsames hätten, das ist, wenn sie in gar keiner Hinsicht einerlei wären, so könnte auch nicht das Eine der Grund des Andern seyn, ja sie könnten nicht einmal auf einander bezogen, nicht einmal zwei Glieder unsrer Denkreihe seyn. Dagegen ist es vielmehr das Grundbedingniſs und die Grundlage der Möglichkeit alles differenten endlichen Wesenlichen, und aller besonderen Erkenntniſs desselben, daſs das Absolute in sich selbst, seine ganze Wesenheit hindurch, sich selbst gleich, d. h. durchaus wesenheitgleich, mithin auch alles Endliche in ihm der Reinwesenheit nach ihm gleich, also insofern mit ihm einerlei seye, oder mit andern Worten, daſs alles Endliche zuerst darin, daſs es über-

haupt ein Wesenliches ist, an der Wesenheit des Absoluten theilhabe. Die eigenthümliche Weiterbestimmtheit der allem Endlichen gemeinsamen Reinwesenheit in bestimmter Grenze macht dann eben das Eigenwesenliche eines jeden Endlichen im Unendlichen aus, wodurch ein jedes im Unendlichen vom Unendlichen, und von jedem andern Endlichen, verschieden und unterscheidbar ist. Nur vermittelst des Gemeinsam-Wesenlichen, womit alles endliche Wesenliche unter sich und mit dem Absoluten einerlei ist, kann jedes endliche Wesenliche zu jedem anderen und zum Absoluten bezogen werden. — „Wir erkennen", sagt der Verfasser ferner, „die relative Wirklichkeit nur im Gegensatze
369 „mit der absoluten"; — allerdings nicht ohne diesen Gegensatz, keinesweges aber blofs innerhalb desselben, sondern dann auch in der Vereinbeziehung zu dem unbedingt Wesenlichen, zu dem Absoluten, — zu Gott; — und gerade diefs Letztere ist ein Hauptmoment der religiösen Erkenntnifs. Sofern aber das relativ Wesenliche und Wirkliche, *Wesenliches* ist, insofern wird es auch ins Bewufstseyn treten, ohne das Bewufstseyn des Absoluten, und zwar eben defshalb, weil es, sofern es überhaupt wesenlich ist, in und mit dem Absoluten zugleich absolut ist *). Aber defshalb, dafs auch alles Endliche, sofern es wesenlich überhaupt ist, oder der Reinwesenheit nach, gleichfalls absolut ist, ist es auch hierin nicht Gott selbst als dem unendlichen Absoluten, *gleich*, sondern nur an der Endlichkeit, und soweit die Endlichkeit reicht, gleichartig oder einerlei, also auch hierin Gotte blofs *ähnlich*; vielweniger kann daraus die Consequenz gezogen werden, als werde dadurch das Endliche mit Gott der ganzen Wesenheit nach vereinerleiet, oder als gleich gesetzt. Denn zwar ist allerdings auch jedes endliche Wesenliche, gemäfs der Art und Stufe seiner Wesenheit und Daseynheit, nach seiner ganzen Wesenheit an seiner Endlichkeit Gott ähnlich, als welche Gottähnlichkeit aber nicht in der Wesenheit überhaupt, — in der Reinwesenheit, sondern in Gottes eigner, innerer, unendlicher Wesenheit-Gleichheit gegründet ist: aber auch die ganze Gottähnlichkeit jedes endlichen Wesenlichen ist keinesweges und in keiner Hinsicht Gottgleichheit.

Hieraus erhellet, in wiefern Wahrheit in der Behauptung ist, die der Verfasser hier unmittelbar folgen läfst: „In einem un-

*) Diese Einsicht ist es, von der *Schelling* sagt: „„Wessen ich mich rühme? — „„des Einen, das mir gegeben ward, dafs ich die Göttlichkeit auch des „„Einzelnen, die mögliche Gleichheit aller Erkenntnifs ohne Unterschied „„des Gegenstandes, und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündigt habe."" (Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft, I. Bandes 1. Heft, 1805, S. 8 n. 19, vergleiche S. 6 n. 13.)

„mittelbaren Erkenntnifsacte, der von der Erkenntnifs des Abso-
„luten in unsrem Geiste ursprünglich *verschieden* ist, stellt sich
„die relative Wirklichkeit als durch sich selbst gewifs, der abso-
„luten Wirklichkeit gegenüber.“ Dieser Erkenntnifsact ist aller-
dings, sofern in allem angeschauten Endlichen, dessen Reinwesen-
heit erschaut wird, wonach es Gott ähnlich ist, zwar endlich
aber gleichfalls absolut, aber in diesem Acte stellt sich das End-
liche als Wesenliches überhaupt und an sich, nicht als Wesenli-
ches in Beziehung zu einem Anderen aufser ihm dar. Sobald
wir aber das Endliche in unserem Bewufstseyn als Relatives
schaun, ohne dabei auch den Gedanken des Absoluten im Be- 370
wufstseyn zu haben, so ist dann zwar auch dieses unser Bewufst-
seyn des Endlichen als solchen, soweit wir es dann wissen, un-
vermittelt oder unmittelbar, aber an sich ist es dann allemal, ob-
schon ohne unser Wissen in und durch das Absolute selbst und
dessen Gegenwart im Geiste vermittelt, wie die im Schaun des
Absoluten gewonnene synthetische Wissenschaft zeigt und beweist.
Allerdings ist ferner der Act der Anschauung des Endlichen und
Relativen, ohne dafs wir dabei den Gedanken des Absoluten ha-
ben, ein in unserem Geiste von der Erkenntnifs des Absoluten
verschiedener und unterschiedener Act; allein defshalb ist er
von dem unbedingten Schauen des Absoluten weder geschieden,
noch aufser selbigem, sondern ist selbst in ihm, unter ihm und
durch ihn der Wesenheit nach enthalten und gegründet. Dafs
sich aber der Act der Gottes unbewufsten Anschauung des End-
lichen und Relativen, oder auch der Act der von der Erkenntnifs
Gottes verklärten Anschauung des Endlichen und Relativen, dem
ursprünglichen Acte der Grundschauung: *Wesen*, oder: *Gott*,
oder: *das Absolute*, „gegenüberstelle“, ist ganz unmöglich. Denn
da Gott nichts aufser Sich hat, und Gotte mithin nichts gegen-
übersteht, so hat auch die Gotteserkenntnifs keine Erkenntnifs
aufser sich, die ihr gegenübersteht. Wohl aber steht jener end-
liche, an sich mittelbare, und vermittelte Erkenntnifsact des End-
lichen als Unteres gegenüber, demjenigen höheren, gleichfalls in
der unbedingten Wesenschauung enthaltenen Erkenntnifsacte,
worin Gott als das Wesen über allem Endlichen in Ihm, über
der Welt, im Gegensatze und im Vereinsatze, das ist, als *Urwe-
sen*, (96, 234 T. u. N., 455) erkannt wird.

„Daher“, sagt der Verfasser unmittelbar darauf, „sind wir „von unserer eignen Existenz und von der Existenz einer Natur „aufser uns unmittelbar überzeugt, auch ohne an das Absolute zu „denken.“ Diefs geschieht aber nicht daher, von wo der Verfasser meint, sondern, wie der Absolutismus zeigt, dadurch, dafs auch alles Endliche als Reinwesenliches mit Gott gleichartig, und über-

haupt nach seiner ganzen endlichen Eigenwesenheit Gott ähnlich, also dennoch in seiner Endlichkeit auch auf endliche Weise absolut ist. „Durch die Vernunft", fährt der Verfasser fort, „wird „diese Ueberzeugung an die Idee des Absoluten *angeknüpft*, und „der Idee des Absoluten *untergeordnet*, aber nur insofern, als alle „relative Wirklichkeit ohne Voraussetzung der absoluten vor der „Vernunft null ist; nicht insofern, als ob wir die relative Wirklich„keit unsrer selbst und der Dinge auſser uns *im* Absoluten, oder *aus* „dem Absoluten, erkennten." Bei einer unvollkommenen Ahnung des Absoluten geschieht es allerdings so, daſs das Verhältniſs des
371 Endlichen im „unmittelbaren Bewuſstseyn" zum Absoluten nicht anders und nicht weiter bestimmt wird, als es der Verfasser hier beschreibt; wenn aber der Geist das Absolute rein und ganz denkt und erkennt, dann wird jene anfangs ohne bewuſste Vermittelung gewonnene Ueberzeugung von der eignen Existenz und von der Existenz einer Natur auſser uns nicht etwan „an die Idee des Ab„soluten *angeknüpft*", sondern vielmehr als in, und unter der Schauung des Absoluten, als zugleich mit ihr, und durch sie, enthalten und gegeben gefunden, und als dadurch vermittelt erkannt. Jene Ueberzeugung von der Existenz des Endlichen wird alsdann der Ueberzeugung von dem Absoluten allerdings *untergeordnet*, aber nicht bloſs oder zuförderst in dem formalistisch-logischen Sinne „durch gemeinsame Merkmale als bloſs unter einen „höheren Allgemeinbegriff"; sondern vielmehr der ganze Inhalt jener Ueberzeugung, zugleich also auch die Erkenntniſs des eignen Ich und der aüſseren Natur, wird dem Absoluten selbst, als zu dessen Innerem gehörig, eingeordnet und zugleich untergeordnet. Der Verfasser aber behauptet ohne Beweis, daſs diese Unterordnung *nur* unbestimmt, nehmlich nur insofern geschehe, „als alle relative Wirklichkeit ohne Voraussetzung der absoluten „vor der Vernunft null ist." Da aber eine jede Verneinung nur verstanden werden kann durch die bejahte Einsicht in Das, was verneint wird, so kann auch jenes „Null-Seyn" nur eingesehen werden, wenn und sofern das Absolute als der bejahige (positive und affirmative) Grund sowohl des Ich, als der aüſseren Natur eingesehen und anerkannt wird. Wenn aber der Inhalt des Begriffs des Grundes und der Ursache zunächst in subjectiver Analysis, dann aber in objectiver Synthesis im Lichte der Erkenntniſs des Absoluten eingesehen wird, so findet der endliche Geist, daſs die Abfolge nur denkbar ist innerhalb ihres Grundes, und die Nebenfolge nur unter der Bedingung, daſs das mehrfache Endliche, welches im Verhältniſs des aüſseren Grundes und der aüſseren Folge steht, im Erstwesenlichen gleichartig, und zusammen in Einem gemeinsamen Höheren, als in seinem gemeinsamen

Grunde enthalten ist; und ebenso, dafs die Absache nur als in der Ursache, als mit ihr im Erstwesenlichen *gleichartig*, und als dem Eigenwesenlichen nach gemäfs der Wesenheit der Ursache, das ist, ihr *ähnlich* bestimmt ist. Eine metaphysische Erörterung der Causalität, welche für das ganze Vorhaben des Verfassers unentbehrlich ist, findet sich freilich, wie schon bemerkt, in dieser ganzen Schrift nirgends. Wer aber die Kategorie der Causalität, sowie die der Modalität, und zwar als Ideen, nicht blofs im Kantischen Sinne als endliche Verstandesbegriffe in der Schauung des Absoluten erkennt, der sieht auch ein, dafs Alles, was nach seinem Grunde und nach seiner Ursache erkannt wird, erkannt und erwiesen wird als *in* dem Absoluten, das ist *in* Gott, und *aus* dem Absoluten wesend und daseyend; wenn anders unter „*aus*“ das Verhältnifs der Begründetheit und Verursachtheit, 372
nicht aber ein „*aufsen*“, noch ein „*heraus*“ verstanden wird. Wenn es dagegen bei jener blofs negativen Ansicht des Verfassers bleibt, so erscheint das Absolute im Bewufstseyn des endlichen Geistes nicht als die wesenliche Grundschauung mit ihrem ganzen Inhalte, sondern nur als ein leerer sogenannter blofs logischer Gedanke, dessen Inhalt nur durch verneinte Verneinung (230 T. u. N., 236), und nur mittelst der am Endlichen gefundenen Seynartbegriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, mit Hinzunahme des unerörterten Causalitätsbegriffes, von unten nach oben, oder analytisch bestimmt wird, — als eine leere Hülle, oder als ein Schatten eines Wesens, wie jener vom Verfasser (348) angeführte Schatten einer Leiter.

„Man vergesse nicht“, wird unmittelbar hinzugesetzt, „dafs „hier nur noch vom dialektischen, nicht vom mystischen Pantheismus „die Rede ist. Denn der mystische Pantheismus schlägt alle diese „Einwendungen nieder, durch sein Anschauungsprincip, das über „der Erkenntnifs durch Begriffe liegen soll.“ Dafs die Schauung des Absoluten, das ist, Gottes über allen Begriffen seye, das behauptet allerdings jeder Absolutismus, sowie diefs auch der Verfasser früher von seiner „Idee des Absoluten“ sagt (208, 222, 238). Aber der echte Absolutismus macht diese Behauptung nicht als eine mystische, sondern als eine dialektische. Denn nachdem im analytisch-subjectiven Theile des Absolutismus gezeigt worden ist, dafs jede Erkenntnifs Anschauung, oder vielmehr Schauung dadurch seye, dafs ihr Inhalt oder Gegenstand selbst dem erkennenden Wesen gegenwärtig seye, wird dann in Ansehung der Schauung des Absoluten, oder der Wesenschauung, welche, weil ihr Gegenstand als unendlich, und unendlich befassend, und daher zugleich als allumfassend gedacht wird, nicht Anschauung, sondern nur Schauung genannt werden kann, gezeigt; dafs in

dieser Schauung der Gegenstand derselben, das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen, welches zugleich auch das endliche erkennende Vernunftwesen und dessen Schauung in und unter Sich befafst, — das ist: Gott, selbst, — und zwar ursachlich und wirksam, gegenwärtig seye; indem die Wesenschauung schon als Gedanke, den das Ich denkt, den Gedanken desselben, worin es sich selbst denkt, in und unter sich befassend, ganz übersteige, mithin nur als begründet und als verursacht gedacht werden könne in und durch Gott, das ist, durch die wesenhafte, sachliche und wirksame Gegenwart des unendlichen, unbedingten Inhaltes der Wesenschauung selbst. Es wird dann ebenfalls erwiesen, dafs der Gedanke von Grund und Begründetem, weiter auch der Gedanke von Ursache und Absache,
373 selbst erst in und durch den Gedanken: Gott, klar und begreiflich werde; dafs also auch diese beiden Gedanken selbst als begründet befunden werden in und durch die unbedingte Schauung Gottes, — die Wesenschauung. Dieser Gang der Erhebung und Leitung des sinnzerstreuten Geistes zu Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Absoluten, oder: Gottes als Principes, wobei blofs Nachweisung *im* endlichen Geiste und *an* ihm, nicht aber Beweisführung durch Schlüsse, oder: *Demonstration*, stattfindet, ist rein dialektisch, wenn Dialektik die ganze Vernunftkunst der Bildung der Erkenntnifs und der Wissenschaft bedeutet, und ganz und gar nicht mystisch *); es findet auf diesem Wege, um zu dem Einen, einfachen, klaren Gedanken: Wesen, oder: Gott, zu gelangen, weder die vom Verfasser angeführte, noch sonst eine Argumentation, oder Demonstration Statt, indem vielmehr allererst erforscht wird, was Argumentiren und Demonstriren seye, und indem dann weiter die Möglichkeit und die Befugnifs zu jeder Argumentation und Demonstration selbst in und durch die Wesenschauung gefunden wird. Der echte Absolutismus ist weder in der beschränkten vom Verfasser angenommenen Bedeutung dialektisch, noch ist er mystisch; er ist eine dritte, von dem Verfasser garnicht erwähnte, Denkart; und ist zugleich die Grundlage sowohl aller Dialexis und alles Dialektischen, als auch der Mystik und alles Mystischen. Der Geist, nachdem er auf dem echten Wege durch dialektische Kunst zur Schauung Gottes, als des Principes, gelangt ist, schlägt jene vom Verfasser gemachten Einwendungen nicht sowohl nieder, sondern erkennt die Unbegründetheit derselben, indem er zugleich die Anlässe dazu ein-

*) Diefs ist der Gang, welcher in dem mehrerwähnten Abrifs des Systems der Philosophie kurz, nach seinen Hauptmomenten geschildert ist, der aber, in meinem Systeme der Wissenschaft selbst, wenn mir beschieden ist, es im Druck bekannt zu machen, ausführlich dargelegt werden soll.

sicht, weil der Geist dann auch das Verhältnifs Gottes zu allem
Endlichen und Bedingten, auch zum endlichen Geiste, in und
durch die Wesenschauung, erkennt.

„Der dialektische Pantheismus“, sagt der Verfasser zunächst,
„will sich rein syllogistisch begründen durch die Begriffe von
„Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit, und Causalität. In
„dieser demonstrativen Form ist er unwiderlegbar, wenn zuge-
„standen wird, dafs unser Verstand die relative Wirklichkeit aus
„der absoluten deduciren könne; denn unter dieser Voraussetzung
„können die eben angeführten Schlüsse von *Bruno* und *Spinoza*
„durch keinen Gegenschlufs entkräftet werden.“ Wir haben, ab-
gesehen von *Bruno* und *Spinoza*, gezeigt, dafs ein Pantheismus,
oder vielmehr Absolutismus dieser Art garnicht möglich seye, in-
dem der Absolutismus durch Schlüsse nach den Kategorien der 374
Modalität und der Causalität nicht in syllogistischer Form begrün-
det werden kann, da ein solches Vorhaben vielmehr ganz un-
dialektisch ist, schon defshalb weil diese Kategorien erst selbst
in der Wesenschauung gefunden werden, und auch erst dann die
Befugnifs ihrer Anwendbarkeit auf alles Endliche erkannt werden
kann. Von den Kategorien der Modalität und der Causalität wird
übrigens im Systeme des Absolutismus ein doppelter Gebrauch
gemacht: einmal im subjectiv-analytischen Theile für die dialek-
tische Erhebung des Geistes zur Erkenntnifs und Anerkenntnifs
Gottes als des Princips, welcher Gebrauch nach der zeither ge-
wöhnlichen Terminologie ein heuristisch-didaktischer oder so-
kratisch-mäeutischer, nicht aber demonstrativer, genannt werden
kann; und dann zweitens im absolut-organischen oder syntheti-
schen Theile des menschlichen Wissenschaftbaues ein wesenlicher
Gebrauch dieser Kategorien, als untergeordneter Principien der
Synthesis, das ist ein dogmatisch-synthetischer Gebrauch zur
Weitergestaltung der Wissenschaft, der allerdings auch demon-
strativ ist. Der Verfasser hat bei der von uns hier kritisch be-
leuchteten Polemik wider den von ihm sogenannten dialektischen
Pantheismus oder vielmehr Absolutismus, vorzüglich *Hegel's* Sy-
stem der Wissenschaft, besonders dessen ersten Theil, die Logik,
im Sinne. Freilich scheint es bei dem ersten, oberflächlichen
Anblicke dieses Systems, als wenn die Idee, das Absolute, als
das Princip und der einsige Inhalt der Wissenschaft, mittelst der
rein reflexiv erfafsten, und analytisch betrachteten Kategorien der
Modalität, besonders der Kategorien: Seyn, Nichts, und Wer-
den, und der Causalität aufwärts gehend in syllogistischer Form
demonstrirt werden, als wenn das Absolute, oder „„die Idee““,
erst in Folge einer Demonstration aus jenen Kategorien „„als
Resultat““ erkannt und anerkannt werden solle. Wer aber

in den Geist und die dialektische Methode dieses tiefsinnigen Systemes eindringt, der findet an ihm von dem Gesagten, und von der ihm von unserem Verfaser beigemessenen dialektischen oder vielmehr ganz undialektischen Argumentation gerade das Gegen-
375 theil. *Hegel* erklärt selbst: es werde am Ende offenbar, dafs der unmittelbare Anfang (von *Seyn*, *Nichts*, und *Werden*) eigentlich nur unmittelbar zu seyn scheine; so auch, dafs die Idee selbst nur bis dahin ein Resultat zu seyn scheine, wo man einsehe, dafs sie an sich kein Resultat, sondern die Eine Totalität ist. *) Es ist daher offenbar, dafs der Verfasser *Hegel's* System gerade in seiner innersten Tiefe nicht verstanden hat, indem er meint, dieser Denker habe das Absolute syllogistisch demonstriren gewollt durch einselne Kategorien. Das was der Verfasser auch in *Hegel's* Systeme für eine beabsichtigte Demonstration hält, ist auch bei *Hegel* nur der dialektische, selbst nach absoluter Methode gefundne, gezeigte und zurückgelegte Weg des endlichen Geistes zur Erkenntnifs und Anerkenntnifs, zur vollen Schauung, nicht zur blofs formalen, inhaltleeren, unklaren Ahnung, „„der Idee"", das ist, nach *Hegel's* Sprachgebrauch, „„des Absoluten als der „„Totalität""; also der wissenschaftliche Weg der Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes, welche Erkenntnifs oder Schauung dann weiter als der Organismus der Wissenschaft geistig entfaltet wird in der „„absoluten Methode.""

Anstatt nun, dafs unser Verfasser, hier, wo es wiederum unumgänglich erfordert würde, wenn nicht seine ganze Argumentation und Gegen-Argumentation ohne Grund und Boden seyn soll, die Kategorien der Modalität und Causaulität, d. i. der Seynart und der Ursachlichkeit, in metaphysischer Tiefe entwickelt, oder auch nur das Resultat einer solchen Entwickelung ausgesprochen hätte, versichert er gleich nach den letztangeführten Worten, vielmehr blofs Folgendes: „Diese Voraussetzung „scheint aber unbedingt zugestanden werden zu müssen, weil „alles Relative nothwendig als gegründet im Absoluten gedacht „werden mufs; und diefs ist gerade der Punkt, wo der dialekti- „tische Trug anhebt, dem eine consequente Metaphysik nicht „widerstehen zu können scheint. Aber auf eben diesem Punkte

*) Man sehe: *Wissenschaft der Logik*, II. B. S. 371—400, besonders S. 393 f. Ferner: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817 §. 474. „„Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die „„wissende Wahrheit oder das Logische mit der Bedeutung, dafs es die „„im concreten Inhalte *bewährte* Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist „„auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische ihr „„Resultat; die *Voraussetzung* ihres Begriffs oder die Unmittelbarkeit ihres „„Anfangs, und die Seite der Erscheinung, die sie darin an ihr hatte, ist „„aufgehoben."" (Noch deutlicher in der neuen Ausgabe 1827, §. 574.)

„unterscheidet sich die wahre Metaphysik, die den unmittelbaren „Aussprüchen der sich selbst in einem menschlichen Bewufstseyn „erkennenden Vernunft treu bleibt, von allem und jedem Abso-„lutismus." — Wir aber haben genau zuzusehen, ob und wie der Verfasser diese Verheifsung zu rechtfertigen meint durch die Mittheilung dieser „wahren Metaphysik", und ob und inwiefern diese „den Aussprüchen der sich selbst in einem menschli-„chen Bewufstseyn erkennenden Vernunft treu bleibt"; endlich auch ob und inwiefern sich diese „wahre Metaphysik" von allem und jedem Absolutismus unterscheidet; — welches Letztere mislich erscheint. Denn wenn der Absolutismus die Lehre vom Absoluten ist, so kann sich diese „wahre Metaphysik" von *allem* und *jedem* Absolutismus nur dadurch unterscheiden, dafs sie 376
selbst vom Absoluten garnichts weifs und lehrt, weil sie aufserdem doch auch ein Absolutismus bestimmter Art seyn würde.

Was aber, abgesehen von unserem Verfasser und von uns, die *Metaphysik des Absolutismus* betrifft, so erhebt sich diese zwar allerdings über das Bewufstseyn des endlichen Vernunftwesens zu dem Bewufstseyn, welches das endliche Vernunftwesen von Gott, auch von Gott als dem unendlichen Vernunftwesen hat, sowie auch zu dem Bewufstseyn, dafs Gott selbst Sein selbst auf unendliche, unbedingte Weise bewufst ist: stimmt aber in allen ihren, das endliche Vernunftwesen, und das endliche Bewufstseyn desselben betreffenden Entscheidungen mit den Wahrnehmnissen und Thatsachen dieses endlichen Bewufstseyns genau überein; vorausgesetzt freilich, dafs diese Wahrnehmnisse und Thatsachen selbst in analytischer Reflexion *rein* erfafst, und dafs Nichts durch unbefugte, der Metaphysik selbst voreilende Schlüsse in selbe willkührlich hineingetragen, und dann mit ihrem *reinen* Inhalte verwechselt, oder gar statt dessen untergeschoben werde. Der Absolutismus hebt in seinem heuristisch-dialektischen, subjectiv-analytischen, nach *menschlicher* Ansicht vorangehenden Theile, mit einer allumfassenden, gleichförmig durchgeführten Analysis des endlichen menschlichen Bewufstseyns an, erfafst die Wahrnehmnisse desselben zuförderst rein als solche, das ist gereinigt von den ohne wissenschaftliche Besonnenheit angewonnenen Vorurtheilen des gemeinen, vorwissenschaftlichen, wenn schon „gebildeten", Bewufstseyns, und reingehalten von allen voreiligen metaphysischen Schlufsfolgerungen; er hält sogar alle metaphysische Voraussetzungen ab, sofern selbe als Entscheidungsgründe der Anerkenntnifs der zuförderst rein analytisch zu erforschenden und zu erfassenden Wahrheit geltend gemacht werden sollten; merkt alle höhere Aufgaben, die bei Erfassung der reinen analytisch gefundenen Wahrheit im Geiste aufsteigen, sorgfältig an,

und geleitet so in dialektischer Kunst den sich rein selbst beobachtenden Geist, sich aller voreiligen, noch unbefugten, metaphysischen Demonstration enthaltend, bis zur Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens, das ist: *Gottes*, oder: *Wesens*, zugleich auch als Principes der Erkenntnifs und der Wissenschaft, das ist — bis zur *Wesenschauung*. *)

377 Den Punkt, „auf welchem sich die wahre Metaphysik von allem „und jedem Absolutismus unterscheide", oder vielmehr scheide, nennt der Verfasser weiter unten (S. 203) „den Wendepunkt seiner „Speculation", und es liegt uns daher ganz besonders ob, diesen zum Verständnifs und zur Würdigung der Lehre unsers Verfassers hauptsachlichen Punkt kritisch zu beleuchten. Folgendes ist die Erörterung dieses Unterschiedspunktes, welchen der Verfasser hier aufstellt.

„Wir urtheilen nothwendig, dafs alle relative Wirklichkeit „gegründet ist in einer absoluten." Sofern wir also die relative Wirklichkeit, oder richtiger, alles endliche Wesenliche, in seinem Grunde betrachten und erkennen, betrachten und erkennen wir es also dennoch *im* Absoluten, wider Das, was der Verfasser (auf voriger Seite) versichert hatte. Da aber der Verfasser beliebigerweise hierbei nur auf die von ihm in dieser Schrift garnicht erklärte Kategorie der Causalität sieht, aber alle andern Kategorien, wie die der selbständigen Wesenheit oder der Selbheit, und der Ganzheit, ganz unbeachtet läfst, so kommt er zu der gleichfalls blofs beliebigen Behauptung, die er unmittelbar anschliefst: „aber in diesem Ausspruche der Vernunft *versinkt* „alles menschliche Wissen." Wissenschaftliche Besonnenheit

*) Bereits oben habe ich mich über diese von mir, statt: *Anschauung des Absoluten*, gebildete Bezeichnung (236, 243, 281 f.) erklärt. An dieser Stelle werden folgende Bemerkungen dem tiefereindringen Leser nicht unwillkommen seyn. — Ich darf diese Bezeichnung auch in dieser Schrift nicht verschweigen, weil es Pflicht ist, die Sprache der höchsten Forderung der Wissenschaft selbst gemäfs weiterzubilden. Man meint zwar durch Beibehaltung der fremdsprachlichen Kunstwörter werde sich eine Lehre beliebter, und durch willkührliche Bestimmungen der Bedeutung schon gebraüchlicher deutscher Wörter und Redarten, weniger auffallend machen. Es kommt aber vielmehr darauf an, den Forderungen, soweit als möglich zu genügen, welche sich in dem Urbegriffe und Urbilde der Wissenschaft und der Sprache ergeben; und die ich zum Theil ausgesprochen habe in der Abhandlung über die Wissenschaftsprache (in der Schrift: von der Würde der deutschen Sprache, u. s. w., 1816), und in dem dritten Abschnitte des Abrisses des Systems der Wissenschaft, 1825. Der Wissenschaftforscher strebet wesenlich nach Richtigkeit, Schönheit und Würde des Wortes; er hat dabei ebenso die Zeitgenossen als die Nachkommen im Sinne. Wohlgebildete neue Wörter und Redarten werden sich, auch gegen Spott der Zeitgenossen, erhalten, — die Ungunst wird mit der Neuheit schwinden.

könnte dem Verfasser gerathen haben, wenigstens nur zu sagen:
und in diesem Ausspruche versinkt mein jetziges Wissen. —
Vielmehr, da die Kategorie der Ursachlichkeit eine aus einfachen
Kategorien zusammengesetzte ist, und da sie namentlich als inne-
res Moment die Kategorie: der Einheit der selbständigen, gan-
zen, ungetheilten Wesenheit des Absoluten, hat, worin sich dann
auch ergiebt, daſs alles endliche Wesenliche *in* dem Einen Abso-
luten, und durchaus nicht als auſser ihm, gedacht werden kann:
so ist offenbar, daſs der Ausspruch, „alle relative Wirklichkeit
„seye gegründet in einer absoluten“, gar keine wissenschaftliche
Befugniſs und gar keinen speculativen Werth hat, wenn nicht 378
zuvor alle Momente, die in der Kategorie der Causalität vereint
sind, und zwar namentlich die Kategorie der Subsistenz und In-
härenz, erkannt und anerkannt sind. Der Verfasser aber meint,
der Metaphysiker solle es in unbestimmtem Schweben belassen,
wie denn wohl eigentlich dieses Gegründetseyn im Absoluten zu
denken seye; und versichert, daſs dem endlichen Geiste sofort
hierbei die Gedanken vergehen, „indem alles Wissen bei diesem
„Ausspruche versinke“, so daſs, wenn uns ein Vergleich verstat-
tet wird, hierbei dem menschlichen Wissen Dasselbe zu wider-
fahren scheinen möchte, was etwan einem Gespenst im Hoch-
punkte der Mitternacht. Wer aber die Momente, aus denen die
Causalität besteht, nicht erkennt und nicht versteht, der hat auch
keine wissenschaftliche Befugniſs, vom Gegründetseyn des Endli-
chen im Absoluten zu reden; sondern bliebe er sich consequent,
und hätte er ein klares Bewuſstseyn seines intellectualen Zustan-
des, so müſste er bekennen: ob die endlichen Dinge im Absolu-
ten gegründet sind, oder nicht, Das wissen *wir* nicht zu sagen,
hier versinkt *unser* Wissen. — Denn wenn alles menschliche Wis-
sen bereits versunken ist, ehe es die Momente erfassen kann,
welche vereint die Causalität ausmachen, so kann dieses versun-
kene Wissen von der Causalität ebenfalls nichts wissen. Aber
der Verfasser scheuet den Satz: daſs alles endliche Wesenliche
seiner Wesenheit und Daseynheit nach in und unter Gott enthal-
ten seye; weil er vermuthlich diesen Lehrsatz als den Grundsatz
des Pantheismus betrachtet; und sieht nicht, daſs, wenn dieser
Lehrsatz nicht angenommen wird, auch der Gedanke der Causa-
lität dahinsinkt, weil nur wenn eingesehen wird, daſs alles End-
liche *in* und *unter* Gott ist, auch *der* Gedanke vollendet werden
kann, daſs es *durch* Gott ist; — daſs dann also ferner der Ge-
danke des Absoluten selbst verneinet und aufgehoben wird, wel-
ches nicht das Absolute wäre, wenn es selbst auch nur das ge-
ringste Wesenliche nicht, und wenn auch nur das geringste We-
senliche auſser ihm wäre. Dieser Satz aber ist allerdings ein Haupt-

punkt, der nicht schwebend gelassen werden darf und kann, sofern man irgend darauf Anspruch macht, den Gedanken des Absoluten zu haben, nicht aber bloſs mit dunklen Ahnungen des Absoluten, oder wohl gar mit hohlen Worten und Redensarten sich herumzuschlagen. Es ist hier ein Ja, oder ein Nein von nöthen, wie wir schon oben (214 — 217) zeigten. Nur wenn und sofern eingesehen wird, daſs alles endliche bedingte Wesenliche in und unter der Wesenheit Gottes, das ist, in und unter Gott enthalten weset und ist, kann auch, mittelst der Kategorie der inneren Wesenheitgleichheit Gottes eingesehen werden, daſs auch alles endliche, bedingte Wesenliche nach seiner Endlichkeit gott-
379 ähnlich, Gottes Einer, selber, ganzer Wesenheit gemäſs, das heiſst, daſs es von Gott verursacht, durch Gott bestimmt und in gänzlicher Abhangigkeit von Gott ist. Ferner, der Versicherung des Verfassers vom Versinken alles Wissens ungeachtet, kann sich dennoch der noch nicht in metaphysische Speculation vertiefte Geist schon der Frage nicht erwehren: ob denn das Endliche „*im* Absoluten Begründete" in oder auſser dem Absoluten seye. Und ebenfalls sollte vermuthet werden, daſs der Verfasser, wenn anders sein Wissen hierbei versinket, sich auch der ferneren Entscheidung darüber enthalten werde, ob das Endliche in oder auſser dem Absoluten seye. Daſs er aber hierüber dennoch, *auch ohne Wissen*, auf anderem Wege, dahin entscheidet: daſs das im Absoluten Gegründete Endliche *auſser* dem Absoluten seyn müsse, wird sich in der Folge finden (409 f. u. an a. O.).

Wer nur immer den Gedanken des Absoluten rein und ganz denkt, der erfaſst auch den Gedanken, daſs somit *auſser* dem Absoluten selbst auch nichts Endliches seyn und gedacht werden könne; weil sonst das Absolute, nicht Alles seyend, was ist, von dem Endlichen durch einen Unterschied und eine Grenze gesondert, also nicht unbegrenzt, nicht unbedingt ganz das ist, nicht unendlich, nicht unbedingt wesenlich, gedacht, also nicht als das Absolute gedacht würde. Und sollte ein Denker, der bis zu dieser Einsicht gekommen, auch übereilt sich der Meinung überlassen, es könne durch menschliches Denken und Wissen nicht erfaſst werden, *wie* alles Endliche im Absoluten seye; und zwar besonders deſshalb, indem am Endlichen nicht lediglich beschränkte, sondern auch mangelhafte und verderbte Wesenheit sich finde, welche doch unmöglich Gotte selbst, als ein Ihm Inneres, zugeeignet werden könne und dürfe: so wird doch auch ein solcher Denker, solange ihm nicht die verständige Besonnenheit ausgeht, sich bescheiden, daſs soeben nur er selbst nicht verstehe und fasse, wie dieses anscheinend Widerstreitende in dem Einen Gedanken der Gotterkenntniſs oder der Wesenschauung zu vereinen

seye; welche Entdeckung seines soeben, oder auch für immer, bestehenden Unvermögens an ihm, als an einem endlichen, beschränkten Wesen, garnicht verwunderlich seyn kann. Deſshalb aber wird er, so lange er bei wachem Verstande bleibt, jene in der Wesenschauung gewonnene klare Einsicht, daſs auch alles Endliche *in* Gott, auſser Gott aber Nichts weset und ist, wegen seiner soeben nicht überwundnen, oder vielleicht für immer für ihn und alle endliche Geister unüberwindlichen Unwissenheit nicht verwerfen, und voreilig ausrufen: hierbei versinkt alles menschliche Wissen! — Ferner sieht auch Jeder, der den reinen und ganzen Gedanken des Absoluten wirklich hat, sogleich ein, daſs die entgegengesetzte Annahme: daſs zwar alles endliche Wesenliche durch Gott, oder in Gott gegründet, aber nicht in, son- 380
dern auſser Gott seye, hinsichts des Ursprungs des Uebels und des Bösen in der zeitlichen Entfaltung der endlichen Wesen, und hinsichts der Art, wie der Gedanke des Uebels und des Bösen mit dem Gedanken: Gott, zu vereinen seye, nicht das geringste für die wissenschaftliche Einsicht, noch für die Beruhigung des religiösen Gemüthes gewinnen lasse. Denn wenn das Endliche nach seiner ganzen Wesenheit und Wirklichkeit als *in* Gott gegründet, und als von Gott verursacht und „hervorgebracht oder geschaffen“ gedacht wird, so besteht die genannte Schwierigkeit in Ansehung des Uebels und des Bösen nichts destoweniger in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Stärke, es mag nun angenommen werden, daſs das in Gott gegründete Endliche in Gott, oder ausser Gott, wese, seye und lebe. Die unentwickelte Anerkenntniſs, daſs alles endliche Wesenliche in, unter und durch Gott ist, steht auch zu der Anerkenntniſs der sittlichen Verpflichtung des Menschen zu Sittlichkeit und Frömmigkeit ganz in dem gleichen Verhältnisse, als die unerwiesene und unentwickelte Annahme, daſs alle endliche Wesen zwar *in* Gott gegründet seyen, aber *ausser* Gott seyen, bestehen und leben. Ja es möchte scheinen, daſs die erstere Annahme für die Anerkenntniſs der unbedingten Verpflichtetheit zum Guten noch günstiger seye, als die andre. — Bei weiterer Ausbildung der Wissenschaft zeigt sich an der zweiten Behauptung, wenn sie weiter bestimmt wird, das Wahre, daſs alle endliche Wesen zwar *in* Gott, nach Gottes Einer, selber, ganzer Wesenheit, aber eben deſshalb unter und auſser *Gott* als dem *Urwesen* (S. 242, 358, 455) seyen. Doch dieſs weiter auszuführen ist nicht hier der Ort. Indeſs verdient noch Folgendes bemerkt zu werden. Nur Wer annimmt, daſs die endlichen Wesen oder Naturen von Ewigkeit auſser Gott, und als nicht in Gott gegründet, sowie als nicht von Gott verursacht dasind und bestehen, kann sich mit einem dialektischen Scheine taüschen,

dafs er den Ursprung und das Bestehen des Uebels und des Bösen begreife, und den Gedanken davon mit dem Gedanken: Gott, in Einklang bringe; aber diese Taüschung kann ihn nur so lange befangen, als er den reinen, ganzen Gedanken: Gott, noch nicht gefafst hat; denn sobald Dieses geschieht, schwindet der Wahn, dafs irgend Etwas in irgend einer Hinsicht aufser Gott, und mit diesem Wahn auch jene trügerische Beruhigung des Geistes und des Gemüthes.

Wenn der menschliche Geist in der wissenschaftlichen Aus-
381 bildung des Gedankens: Gott, bis dahin gelangt, dafs er Gott als Urwesen von Gott als dem Einen, selben, ganzen Wesen, und zugleich von allem Endlichen Bedingten, was Gott in, unter und durch Sich ist, unterscheidet; und wenn er ferner wissenschaftliche Einsicht in die Ursachlichkeit Gottes gewinnt, das ist, wenn er Gott auch als den Einen Grund und als die Eine Ursache alles Endlichen erkennt: so sieht er weiter ein, dafs und wie alles endliche Wesenliche in, unter und durch Gott, aber in Ansehung Gottes als Urwesens betrachtet, unter und aufser Gott als Urwesen, weset und ist, bestehet und lebet. Dann wird auch eingesehen, dafs durch diese Anerkenntnifs das Endliche zwar als gottähnlich, und als zu vergottähnlichend, oder als vergöttlichet und als zu vergöttlichend, aber nicht als gottgleich, und als mit Gott zu vergleichend, oder als vergöttert und zu vergötzend, erscheint; indem das Endliche, weder eines für sich, noch alles zusammengenommen gedacht, durchaus und in keiner Hinsicht Gott selbst, sondern lediglich von göttlicher, gottähnlicher Wesenheit, *in* Gott und in Ansehung Gottes als Urwesens *aufser* Gott ist und lebet. Woraus dann sogleich auch Diefs sich ergiebt: dafs das Uebel und das Böse in der Welt weder Gotte, als dem Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesen, noch auch Gotte als Urwesen und als Vorsehung, zugeschrieben oder beigelegt werden kann und darf. Dafs aber Gott auch als Sein *Selbst*, und als Sein *Selbst* als Urwesens, inneseyendes, selbstbewufstes, Sich *Selbst* empfindendes, Sich *Selbst* wollendes, heiliges, weises, gerechtes Wesen, das ist als das absolute Vernunftwesen, als der absolute Geist, als das absolute Gemüth, als der absolute Wille, als das absolute Leben, erkannt werde, als welches Gott auch über, und in und hindurch alles endliche Leben des Geistes, der Natur, und der Menschheit erziehend, das ist lebenleitend, und liebend, erbarmend, und rettend waltet, — Dieses wissenschaftlich einzusehen, dazu steht dem endlichen Geiste, wann er erst das Vorerwähnte einsieht, der Weg der Wissenschaft ferner offen; — Was auch immer *Jacobi*, unser Verfasser, und Wer sonst von dem angeb-

lichen Versinken alles menschlichen Wissens in dem Gedanken der Gegründetheit alles endlichen Wesenlichen *im* Absoluten, behaupten mögen.

Wir sind in Ansehung dieses Hauptpunktes nicht allein deſshalb so ausführlich, weil der Verfasser selbst ihn als den Hauptpunkt und Wendepunkt seiner Speculation bezeichnet, wodurch sich seine Lehre von allem und jedem Absolutismus unterscheide; sondern weil dieses allerdings der Punkt ist, auf welchen es ankommt, ob der Absolutismus zu einem Systeme des Theismus 382
soll wissenschaftlich entfaltet und ohne Ende ausgebildet werden können, oder nicht.

Der Verfasser sucht hierauf seine Behauptung vom Versinken alles menschlichen Wissens in dem Ausspruche der Vernunft, daſs alle relative Wirklichkeit in einer absoluten gegründet seye, durch folgendes Räsonnement zu rechtfertigen. „Denn“, sagt er gleich nach den zuletzt angeführten Worten, „aus der reinen „Idee des Absoluten geht gar keine Erkenntniſs einer relativen „Wirklichkeit hervor.“ Wenn freilich der einselne unentwickelte Gedanke der Unbedingtheit, oder auch des Unbedingten, die *reine* Idee genannt wird, wenn also die Reinheit eines Gedankens darein gesetzt wird, daſs derselbe nach seinem Innern noch unentwickelt, und noch nicht in seinen Verhältnissen zu andern Gedanken erkannt wird, so hat der Verfasser richtig gesehen. Aber die Reinheit eines Gedankens besteht darin, daſs derselbe mit anderen Gedanken nicht vermengt und verwechselt wird; sie besteht also bei der vollständigen Entfaltung seiner innern Mannigfalt, und bei der vollständigen Erkenntniſs seiner Beziehungen und Verbindungen, in denen er mit andern Gedanken steht, und erfüllt und bewährt sich darin; sowie die Reinheit der Welt *(mundi)*, oder auch des menschlichen Leibes bei dem gröſsten Reichthum der Entwickelung des Inneren und aller Verhältnisse dennoch besteht, ebenso wie auch die Reinheit des Lichtes, der Luft, des Wassers. Das Hauptsächliche aber hinsichts der vorliegenden Behauptung ist vielmehr, daſs wenn unter dem Worte: *das Absolute*, der höchste Gedanke verstanden werden soll, darunter nicht bloſs Unbedingtheit noch bloſs das Unbedingte verstanden werden darf, sondern: *Wesen*, das ist, das Eine, selbe, ganze Wesen, — Gott, welches Wesen mithin auch gedacht ist als unbedingt und unendlich. Der Gedanke: *Wesen*, oder: *Gott*, ist der Eine, unbedingte, auch allumfassende Gedanke für Gott selbst, und für jeden zum vollen Bewuſstseyn der Vernunft gelangten endlichen Geist; und erst an diesem Gedanken ist auch der Gedanke der Absolutheit, und Wesens selbst als des Absoluten mitgedacht. Sowie Gott das Eine Wesen, so ist die Erkenntniſs:

Gott, die Eine Erkenntniſs, der Gedanke: Gott, der Eine Gedanke. Und sowie Gott an und in Sich auch alles Endliche ist, was da weset und ist, so ist auch die Erkenntniſs: Gott, an sich und in sich auch die Erkenntniſs alles Endlichen; und zwar für Gott auf unbedingte, unendliche Weise zugleich als das unbedingte, unendliche vollwesenliche Erkennen, für jedes endliche Vernunftwesen aber auf bedingte, endliche Weise als ein werdendes, endliches, der vollwesenlichen Selbsterkenntniſs Gottes im Endlichen ähnliches, jedoch nicht gleiches, Ganze des Erkennens. Wenn also der Eine, selbe, ganze Gedanke: Gott, die *reine Schauung*, oder auch, die *reine Idee* genannt wird, so ist offen-
383 bar, daſs darin für den endlichen Geist auch die Erkenntniſs aller endlichen Wesen und aller endlichen Wesenheit hervorgehe, sowie selbige Erkenntniſs für Gott selbst vollwesenlich ewig darin enthalten *ist*; daſs dann ferner auch, wenn weiterhin auch die Ursachlichkeit als eine Grundwesenheit oder Eigenschaft Gottes erkannt wird, darin eingesehen werde, daſs und wie alles endliche Wesenliche, das ist alle endliche Wesen und Wesenheiten, in Gott begründet und durch Gott verursacht seyen. Will man nun statt: alles endliche Wesenliche, mit dem Verfasser sagen: „die relative Wirklichkeit", und statt: in Gott begründet und verursacht Seyn, „aus dem absolut Wirklichen hervorgehen": so kann gesagt werden, daſs dann der menschliche Geist gar wohl einsehe, „wie aus der reinen Idee des Absoluten, oder der „absoluten Wirklichkeit die Erkenntniſs einer relativen Wirklich„keit hervorgehe." Nur muſs dabei festgehalten werden, daſs dann: *aus*, nicht ein *Auſser* des bestehenden Wesenlichen hinsichts der Ursache, das ist des verursachenden Wesens bedeute; sondern daſs: *aus* eben lediglich das Verhältniſs der Verursachtheit bezeichne, wonach das verursachte Wesen *in* dem Wesen ist, wodurch es verursacht ist, sofern dieses verursachende Wesen als Eines, selbes, ganzes ist und betrachtet wird, aber unter und auſser ebendemselben, sofern dieses zugleich auch das über seinem Innern Verursachten wesende und daseyende Wesen ist, und als solches betrachtet wird, das ist sofern es in Ansehung seines eigenen Innern als Urwesen *) ist und erkannt wird. Demnach ist der Ausdruck: das endliche Wesenliche gehet in Gott und aus Gott hervor, nur so zu verstehen: alles endliche Wesenliche ist in Gott begründet und durch Gott, als *in* Gott als dem Einen, selben, ganzen Wesen Wesendes und Seyendes, aber unter und auſser Gott als Urwesen. **)

Der Verfasser hat den Absolutismus nicht verstanden, wenn

*) Man sehe die Erklärung von: *ur*, und: *Urwesen*, weiter oben 220, 234 T. u. N., 96.

**) Vergleiche unsre früheren Erörterungen hierüber 242 und 358 f.

er meint, dafs in selbigem aus dem reinen, d. h. nach dem Verfasser, leeren, Gedanken des Absoluten, das ist: Gottes blofs als *unbedingten* Wesens, die Gedanken alles Bedingten, aus dem Gedanken Gottes als des Einen und Selben, das ist als des Identischen, die Gedanken alles Verschiedenen oder Differenten, aus dem Gedanken Gottes als des Unendlichen die Gedanken alles Endlichen, gleichsam hervorgezaubert, oder herausgezaubert werden sollten, und zwar so, dafs hernach diese bestimmten Gedanken des Bedingten, Verschiedenen, Endlichen, als wesenliche Gedanken *aufser* oder *aufserhalb* des Gedankens: Gott, erkennbar wären und bestünden. Vielmehr ist die Behauptung des Absolutismus hierüber, die geradezu entgegengesetzte: dafs *Wesen*, 384
das ist, *Gott*, als das Eine, selbe, ganze Wesen, nicht also blofs nach einer oder einigen seiner Grundwesenheiten gedacht werde, mithin auch zugleich als das alles bedingte, endliche, eigenbestimmte und gegeneinander verschiedene Wesenliche, an und in sich seyende und befassende Wesen. Dennoch wird bei dieser Anerkenntnifs nach dem Systeme des Absolutismus in dem ganzen Einen unendlichen Inhalte des Gedankens: Gott, nichts Wesenliches, kein endliches Wesen und keine endliche Wesenheit, unter sich, noch mit Gott als dem Einen Wesen, noch mit Gott als dem Urwesen, verwechselt, vereinerleiet, oder gleichgesetzt, oder in blofs discursivem Denken durcheinandergeworfen; sondern gerade in der reinen und ganzen Anerkenntnifs Gottes ist auch für den endlichen Geist die Möglichkeit gegeben, alles Verschiedene in dem Einen Ganzen wohl zu unterscheiden und zu vereinen, in voller Harmonie der Vernunft und des Verstandes und der Einbildungskraft. In der Einen Grunderkenntnifs Gottes wird dann auch das Eine und ganze Leben aller endlichen Wesen ganz und auf einmal als ein Gott untergeordnetes Inneres in den Gedanken: Gott, aufgenommen, und erkannt, dafs und warum Gott uns auch das Endliche in einer selbständigen und unmittelbaren Anschauung des innern Sinnlichen im Geiste, und des für uns äufseren Sinnlichen, mittelst des Leibes, kund gebe. Es wird dann eingesehen, dafs die Erkenntnifs des uns durch Gott in einer selbständigen Anschauung geoffenbarten Besonderen, Endlichen, Concreten, Individuellen, in dem Einen Grundgedanken: Gott, als untergeordnet mitenthalten seye; dafs mithin das menschliche Wissen, statt in den noch unbestimmten Einselgedanken des Gegründetseyns alles endlichen Wesenlichen im Absoluten zu versinken, vielmehr das Verhältnifs alles endlichen Wesenlichen in Gott zu Gott zu erkennen vermöge, eben inmittelst der unbedingten Grundwesenheiten Gottes, deren eine besondere auch die Ursachlichkeit ist.

Da hingegen nach unserm Verfasser die Erkenntniſs des „re„lativ Wirklichen“ aus der Erkenntniſs des Absoluten nicht flieſsen kann, so bemüht er sich nun eine andre Erkenntniſsquelle dafür nachzuweisen. „Unsere ganze Erkenntniſs der rela„tiven Wirklichkeit“, sagt er, „entspringt aus einer andern „Quelle. Diese Quelle ist der zu unsrer Menschenvernunft ge„hörende erste Reflexionsact, auf welchem das Bewuſstseyn ru„het, durch das wir unser individuelles Daseyn als ein zwar rela„tives, von allen Seiten beschränktes, aber dennoch als ein *in* „*sich selbst wirkliches*, nicht als Form eines andern Daseyns, un„mittelbar erkennen, und von den Dingen auſser uns, die sich „uns durch die sinnliche Wahrnehmung kund thun, unterschei-
385 „den.“ Der Verfasser weist also zu dem Acte des Selbstbewuſstseyns zurück, worin wir uns als eines selbständigen in sich selbst daseyenden endlichen Wesens bewuſst sind, und zugleich von den aüſseren leiblich-sinnlich wahrgenommenen Dingen unterscheiden, und zwar soll dieser Act es seyn, worauf das Bewuſstseyn ruhet, und der zugleich der Erkenntniſsgrund und Erkenntniſsquell alles relativen Daseyns ist. Von dem unklaren Ausdrucke dieser Behauptung, daſs dieser Act zu unserer Menschenvernunft gehöre, und von der unnöthigen Bildlichkeit, daſs auf einem Acte, einer *Thätigkeit*, das Bewuſstseyn *ruhe*, da doch vielmehr das Bewuſstseyn diesen Act *in* sich enthält, wollen wir absehen. Wir wollen auch annehmen, daſs unter dem ersten Acte, hier nicht der der Zeit nach, sondern der Wesenheit nach erste verstanden werde, weil wir uns eines der Zeit nach ersten Actes des Bewuſstseyns nicht bewuſst sind. Dieſs also vorausgesetzt, ist vorerst zu bemerken, daſs in dem ersten Acte des Selbstbewuſstseyns oder der Selbsterkenntniſs, welcher das Selbstschaun des Ich, oder die Grundschauung: Ich, genannt werden kann, als solchem, noch nicht einmal der besondre Gedanke ins Bewuſstseyn kommt, daſs das Ich ein selbständiges Wesen ist; sondern damit Dieſs gefunden werde, dazu wird ein zweiter Act erfordert, der den ersten weiterbestimmt, in welchem er der Möglichkeit, nicht aber allemal der Wirklichkeit in der Zeit nach enthalten ist. In diesem zweiten Acte des Selbstbewuſstseyns, oder vielmehr der Reflexion auf das Ich, aber, welcher schon ein Act des Schaubestimmens, oder der Determination, ist, findet sich das Ich als Ein selbes ganzes Wesen; aber auch in diesem zweiten Acte findet sich das Ich noch nicht als thätig, noch auch schon als anderen Wesen auſser sich überhaupt, noch auch insonderheit als aüſseren sinnlichen Wesen oder Objecten entgegengesetzt. Sondern erst wenn ein dritter Act dazukommt, in welchem sich das Ich als im Innern veränderliches Wesen in der

Form der Zeit erfaſst, wird es sich sein selbst als thätiges Wesen überhaupt inne; welcher dritte Act dann weiter in sich enthält die drei besonderen Acte, sich erkennend, empfindend und wollend zu finden; und erst an dieser Stelle, oder vielmehr erst in dieser Epoche des Selbstbewuſstseyns tritt dem endlichen Vernunftwesen, oder dem Ich, das Erkennen, Empfinden und Wollen auch in seinen Beziehungen zu jedem ihm aüſseren Wesenlichen entgegen. Dann wird sich auch das Ich, das sich nun als Geist weiſs, des Gegensatzes zu seinem Leibe bewuſst; welcher Gegensatz im gemeinen reflexiven, vorwissenschaftlichen Bewuſstseyn durchaus als ein innerer im Ich selbst erscheint, wo dann die ganze Persönlichkeit dem Leibe gleichgestellt, und als in selbigem aufgehend, oder doch wenigstens der Leib als ein grundwesenlicher Bestandtheil des Ich selbst, angesehen wird. Erst dann erscheint, durch den Leib vermittelt, der Gegensatz des Ich als Geistes zu einer sinnlichen Aussenwelt überhaupt, von 386
welcher ebensowohl als vom Ich der Leib ein Bestandtheil zu seyn erscheint. Unser Verfasser freilich, sowie Mehrere, welche die Selbsterkenntniſs des Ich nicht bis in ihre Elemente durchforscht haben, und die verschiedenen Momente und Epochen des Selbstbewuſstseyns nicht unterscheiden, meint dagegen: wir wissen von aüſsern sinnlichen Dingen unmittelbar, z. B. (258) der Gelbsüchtige sehe die Objecte selbst wirklich gelb. Aber die genaue Reflexion auf die leiblich-sinnliche Erkenntniſs, wenn sie an der gehörigen Stelle der Selbstwissenschaft des Geistes unternommen und vollführt wird, zeigt unwidersprechlich, daſs wir in unserem dermaligen irdischen Lebenzustande auf lediglich Eine, nicht physisch sinnlich weiter vermittelte sinnliche Anschauung und Wahrnehmung beschränkt sind, das ist auf die Anschauung und Wahrnehmung bestimmter Zustände und Thätigkeiten der Sinnorgane unseres Leibes, welche selbst nur ein Theil sind des Nerfensystemes, welches selbst nur wiederum ein Theilsystem ist des organischen Systemes unseres Leibes; und daſs wir von aüſseren leiblich-sinnlichen Objecten, nach ihrer individuellen Bestimmtheit nur dadurch wissen, daſs wir vermittelst Phantasie, Verstand und Vernunft, diese in den Sinnorganen unsres Leibes zerstreuten bestimmten Zustände einseln wahrnehmen, dann aber sie alle gesetzmäſsig in Ein Gesammtbild einselner aüſserlich-sinnlicher Objecte, und dann in der Stetigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, in ein individuelles Gesammtbild der ganzen aüſseren Welt zusammennehmen; und daſs wir endlich auch in unserem dermaligen Lebenzustande von andern endlichen Vernunftindividuen, nach ihrer individuellen, zeitlich-wirklichen Bestimmtheit nur auf demselben Wege der Zustände unserer Sinn-

glieder vermittelt, wissen. Das Alles kann freilich hier in wissenschaftlicher Bestimmtheit und Reihenfolge nicht ausgeführt werden; es sey aber vergönnt auf unsre frühere klare und den Hauptpunkten nach vollständige Darlegung dieser Reflexion in der historischen Logik, und in dem Abrisse des Systems der Logik, und des Systemes der Philosophie hinzuweisen.

Erst nachdem nun die Aufsenwelt des Endlichen, das ist endlicher leiblicher Dinge, und anderer uns der Art nach gleicher individueller Vernunftwesen anerkannt ist, tritt der schon früher unmittelbar innerlich gewonnene Gedanke der Endlichkeit des sich sein selbst bewufsten Ich, im Gegensatze der uns aüfseren, für sich gleichfalls endlichen, und endlich selbständigen Naturdinge, und individuellen Vernunftpersonen, mit Klarheit hervor; wobei aber das Bewufstseyn der eignen innern Endlichkeit im Erkennen, Empfinden, Wollen und inneren Thun, nicht ver-
387 wechselt werden darf mit dem Gedanken unsrer aüfsern Endlichkeit, womit wir andern endlichen Wesen aufser uns gegenüberstehen. Der erstere dieser Gedanken ist selbst ein inneres geistiges Bedingnifs, dafs der andere gefafst werde. Denn lediglich dadurch, dafs uns im Innern des Geistes eine Welt des leiblichen und geistlichen Individuellen in der Welt der Phantasie zu Gebote steht, worin und worüber wir mit Freiheit nach Begriffen, Urtheilen und Schlüssen der Vernunft und des Verstandes bilden und schalten, ist es uns unmöglich, dafs wir die bestimmten Zustände unserer aüfserlich-leiblichen Sinnorgane wahrnehmen, verstehen und auslegen, und dafs wir dann ferner, indem wir die in den einselnen Sinnorganen zerstreuten Wahrnehmnisse in Phantasie, nach Begriffen, Urtheilen und Schlüssen der Vernunft und des Verstandes zusammenfassen, in der innern Welt der Phantasie ein angemefsnes Abbild zunächst unsres Leibes, und von unserem Leibe aus dadurch, dafs derselbe in seine eignen Sinne fällt, auch ein angemefsnes Bild von der ganzen uns umgebenden leiblichen Aufsenwelt gestalten, und es im Fortflufs unseres Lebens stetig weiterbestimmen, und den Gesichtskreis erweiternd ausbilden. Insbesondere aber die Möglichkeit, andre endliche Vernunftwesen aufser uns durch deren Leiber und mittelst der Sprache anzuerkennen, hangt zunächst davon ab, dafs wir uns selbst schon in unserer inneren eignen Endlichkeit des Erkennens, Empfindens, Wollens und inneren Thuns bewufst sind; weil wir aufserdem weder der Gestalt ihrer Leiber, noch den Worten ihrer Sprache, den Gedanken eines selbstbewufsten Vernunftwesens unterlegen, folglich darin die individuelle Offenbarung endlicher uns ähnlicher Vernunftwesen aufser uns an uns nicht finden, anerkennen, verstehen und in uns aufnehmen könnten.

Daher kann garnicht gesagt werden, daſs unser Bewuſstseyn auf der Unterscheidung unsres Ich von den Dingen auſser uns ruht, indem vielmehr diese Entgegensetzung selbst, sowie das Bewuſstseyn derselben, schon Bewuſstseyn unser selbst voraussetzt. Es ist aber allerdings ein weitverbreitetes Vorurtheil, welches besonders durch *Fichte's* Schule unterhalten worden ist: daſs nichts an sich selbst, sondern alles erst mittelst des Gegensatzes, überhaupt erkannt werde; daſs also auch unser Selbstbewuſstseyn erst dann und erst dadurch hervortrete, daſs wir uns im Gegensatze mit anderem Wesenlichen auſser uns finden. Vielmehr ist aber die selbständige, oder besser: selbwesenliche, Erkenntniſs jeden Gegenstandes die unerläſsliche Bedingniſs davon, daſs derselbe auch in seiner Gegenheit und in seinem Verhältnisse zu andern Gegenständen erkannt werde, die dann aber ebenfalls, wenn die 388 Erkenntniſs des Gegensatzes und der Verhaltheit nicht von einer Seite bloſs verneinlich seyn soll, ein jedes an sich selbst erkannt seyn müssen. Dieses allgemeine Gesetz findet auch an der Selbstschauung: Ich, statt. Soll das Ich im Gegensatz und im Verhältniſs erkannt werden, so muſs zuerst das Ich sich selbst nach seiner eignen Wesenheit bewuſst seyn, und dann muſs es sich auch des aüſseren Wesenlichen, nach dessen Wesenheit bewuſst seyn, ehe das Bewuſstseyn dieses Gegensatzes und Verhältnisses zu Stande kommen kann. Wenn aber das Ich sich selbst erkennt, jedoch die ihm aüſseren Wesen nur überhaupt, im Allgemeinen und Unbestimmten, *als* ihm aüſsere, denkt, und als von ihm nach ihrer ihm noch unbekannten Eigenwesenheit verschiedene: so kommt bloſs das unbestimmte Verhältniſs des Ich zum Nicht-Ich in einem sogenannten unendlichen Urtheile *(judicio limitativo infinito s. indefinito)* zu Stande.

Was nun zunächst das vom Verfasser erwähnte Moment des Selbstbewuſstseyns betrifft, daſs wir uns in selbigem „als ein in „sich selbst Wirkliches" finden, so soll dieſs, wenn wir den Verfasser recht verstehn, so viel heiſsen, als: ein an sich selbst bestehendes Wesenliche, als ein selbständiges Wesen, oder kurz: als ein Selbwesen. Als solches finden wir uns wirklich, wenn wir in Ansehung der ganzen, ungetheilten Grundschauung: Ich, die Frage beantworten: als Was finden wir uns? Denn auf diese Frage finden wir die Antwort: wir finden uns als ein *Wesen*, und zwar als ein selbständiges oder *selbes*, und als ein *ganzes*, das ist, als *Ein* Wesen. Dabei ergiebt sich also, daſs die Selbständigkeit der Wesenheit, kürzer: die Selbwesenheit, (oder wie der Verfasser sie nennt, das in sich selbst ein Wirkliches Seyn, oder: die Wirklichkeit,) nur eines der obersten Momente der Grundschauung: Ich, ist; indem es mit den Momenten der Ganzheit,

und der Einheit zugleich, und von diesen unabtrennlich gefunden wird. Aber auch in dieser Grundschauung unsrer selbständigen Wesenheit oder Selbwesenheit, ist auf dieser Stufe des Bewufstseyns noch nichts Bezugliches und Verneinliches (Relatives und Negatives). Erst wenn in weiterer innerer Ausgestaltung der Selbsterkenntnifs die *innere* Endlichkeit und Beschränktheit, die innere Bezuglichkeit und Verneinlichkeit, in der Unterscheidung des Inhaltes und der Form des Ich erkannt ist, und wenn dann auf dem vorhin kurz beschriebenen Wege der Vermittlung auch
389 das Bewufstseyn aüfserer leiblicher Dinge, sowie wiederum dadurch, und im Vereine mit der innern Unterscheidung des Ich selbst als individuellen, von seinem eignen Begriffe, vermittelt das Bewufstseyn anderer individueller Ich, als uns gleichartiger Vernunftwesen zu Stande kommen, kann dann auch der bezugliche und verneinliche Gedanke entstehen, dafs das Ich diesen Aufsendingen und insbesondere allen diesen ihm ähnlichen endlichen Vernunftwesen, als ein Selbstwesen, nicht aber als Eigenschaft oder als blofse Form irgend eines ihm aüfseren Wesens, oder, wie der Verfasser sagt, „eines andern Daseyns" gegenüber, und mit ihnen im Verhältnifs, seye und bestehe. In Ansehung dieses verneinlichen Bestimmnisses unser selbst mufs sogleich bemerkt werden, dafs selbiges zu unterscheiden ist von der Behauptung: dafs das Ich nicht ein untergeordnetes, in bestimmter Grenze der Wesenheit und der Formheit endliches Theilwesen eines höheren Ganzen der Wesenheit, ja Eines unendlichen, unbedingten Wesens seye. Denn diese Behauptung ist von der ersteren gänzlich verschieden, und kann auf der soeben betrachteten Stufe oder in der Epoche des Selbstbewufstseyns des endlichen Vernunftwesens noch garnicht klar und vollständig gedacht und gewürdigt, geschweige zur Entscheidung gebracht werden. Indefs schliefst sich an die genannte Epoche zunächst die Anerkenntnifs an, dafs das als Mensch lebende endliche Vernunftwesen ein untergeordnetes Theilwesen, Glied oder Organ in dem Einen lebendigen Individuum der Menschheit dieser Erde ist, und zwar als Geist ein Glied dieses bestimmten individuellen Geisterreiches, das sich als diese Menschheit offenbart, und dafs es, als Leib, Glied dieses organischen Geschlechts, welches Geschlecht sich schon in der organischen Einheit der Zeugung und Abstammung als Ein leibliches Individuum erweist. Diese Unterordnung eines jeden Ich als Gliedes unter das höhere Individuum dieser bestimmten, endlichen Menschheit der Erde hebt die Selbstanerkenntnifs der eignen Selbständigkeit, oder, mit dem Verfasser zu reden, „des in „sich selbst wirklichen Daseyns", keinesweges auf; vielmehr findet diese erst ihre höhere Begründung und Haltung in diesem

höheren Ganzen, dem sie als inneres, untergeordnetes Glied angehört. Aber erst auf höherer Stufe, in einer noch reiferen Epoche des Selbstbewufstseyns wird diese Selbsterkenntnifs dahin erhoben, dafs das Ich sich als inneren Theil, als inneres Glied im Reiche aller endlichen Wesen, und zwar mit ihm in Gott erkennt, und sich Gott unbedingt unterordnet; wo es dann erst seine endliche Selbständigkeit oder Selbwesenheit in ihrer ganzen Beziehung zu Gott vollendet erkennt. Der Verfasser aber weicht dem Gedanken der Unterordnung der eignen Selbständigkeit in und unter höhere Ganze der Wesenheit und der Wesen, zuhöchst in und unter Gott, schon hier aus, indem er vielmehr lediglich erwähnt, dafs das sich als selbständig erkennende Ich sich nicht als Form eines andern Wesens finde. Der Grund dieses Ausweichens ist die Scheu, genöthigt zu werden, auf irgend eine 390
Weise anzuerkennen, dafs das Ich, sowie es sich zunächst als Geist, als Glied in dem Reiche der Geister in der Einen Vernunft, und als Leib als Glied in der Einen organischen Gattung, und in der Einen Natur, und als Mensch, als Glied dieser Einen endlichen Menschheit der Erde in der ganzen Einen Menschheit im Weltall, findet, erkennt und anerkennt, sich endlich in der höchsten Vollendung in der Reife seines Bewufstseyns finde, erkenne und anerkenne als endliches Wesen in, unter und durch das Eine, selbe, ganze Wesen, — Gott.

Sehen wir nun, nach diesen Erörterungen nochmals zurück zu der Behauptung des Verfassers, „dafs aus diesem angeblich „ersten Acte des Selbstbewufstseyns unsre *ganze* Erkenntnifs der „relativen Wirklichkeit entspringe (S. 199)": so ist offenbar, dafs sich diefs in der innern Selbsterkenntnifs oder Selbstschauung des Ich durchaus nicht bestätige. Denn in dem Selbstbewufstseyn, als solchem, kann durchaus keine Erkenntnifs entspringen, die über die Wesenheit unser Selbst hinausgeht; so dafs nicht einmal der Gemeinbegriff: Etwas, geschweige der Gemeinbegriff: endliches Wesen, sofern derselbe etwas bezeichnet, das aufser dem Ich wäre, als Ergebnifs des Selbstbewufstseyns betrachtet werden kann. Der sich selbst in seinem Selbstbewufstseyn scharf beobachtende und bestimmt erfassende Geist bemerkt vielmehr, dafs er, um die Fragen zu beantworten: Was bin ich, als Was finde ich mich, und wie finde ich mich, schon die allgemeinen in Ansehung Seiner höheren Gedanken: Wesen, Selbheit, Ganzheit, Einheit, Formheit, Gegenheit, Vereinheit, Einheit der Wesenheit und Einheit der Zahlheit, Umfangheit, Daseynheit, zu seiner Selbstbeobachtung und zu der Weiterbestimmung der Grundschauung: Ich, hinzubringt; dafs er den bestimmten Gedanken Seiner selbst, diesen allgemeinen Gedanken unterordnet;

und daſs ihn eben die Wahrnehmung hievon zu der ebenfalls allgemeinen, und noch unbestimmten Anerkenntniſs seiner Endlichkeit nöthigt, und ihn zu der weiteren Frage treibt: als was für ein *bestimmtes* Wesen finde ich mich? — sowie zu der tieferen Forschung in die bestimmte Mannigfalt seiner inneren Wesenheit. Auch hinsichts des bestimmten Gedankens einer endlichen, gegenheitlichen und verhaltlichen Wesenheit auſser ihm, welcher sich ihm ebenfalls zufolge jener höheren, über *seine* Selbwesenheit erhabenen Gedanken, und bei Anerkenntniſs seiner inneren Endlichkeit ankündigt, sieht der endliche Geist, auf dieser Stufe
391 und in dieser Epoche seines Selbstbewuſstseyns oder seines Selbstinneseyns, ein, daſs der Gedanke endlicher, gegenheitlicher und verhaltlicher Wesenheit überhaupt, und insbesondre einer solchen auſser ihm, nicht aus seiner Selbsterkenntniſs stammt, nicht durch diese ihm gegeben ist, sondern daſs vielmehr auch diese beiden, seine Selbwesenheit und sein Selbstbewuſstseyn übersteigenden Gedanken ihm *gegeben* sind als höhere Gedanken, denen er den Gedanken seiner eignen gegenheitlichen und verhaltlichen Selbwesenheit unterordnet. Wo aber und wie dieser Begriff des Endlichen auſser uns seinen ewigen Ursprung nehme in dem Einen Grundgedanken: Gott, das kann nur innerhalb des obersten Theiles der Wissenschaft gezeigt werden, den man unter den Namen der *ersten Philosophie* oder *Metaphysik* seit zwei Jahrtausenden geahnet hat. „Aus der reinen Idee des Absoluten" geht freilich, wenn *rein* soviel als *inhaltleer* und *unbestimmt* heiſst, wie wir schon gezeigt haben, überhaupt garnichts Bestimmtes, auch nicht „die Erkenntniſs einer relativen Wirklich„keit" hervor; wohl aber wird alle bestimmte Erkenntniſs, auch die alles endlichen Wesenlichen, und zwar dessen, als Eines Organismus, *in* der erfüllten Schauung des Absoluten, d. i. als in dem Inhalte des Grundgedankens: Gott, mitgegeben, gefunden, und in wissenschaftlicher Methode entwickelt; — keinesweges aber aus der Selbsterkenntniſs der eignen endlichen, gegenheitlichen und verhaltlichen Wesenheit des endlichen Geistes im Selbstbewuſstseyn, als wozu vielmehr der höhere, umfassendere Gedanke endlicher, selbständiger, gegenheitlicher und verhaltlicher Wesenheit überhaupt, als von auſsen und oben gegeben schon vorausgesetzt und hinzugebracht werden muſs.

Aus diesen Erörterungen geht hervor, daſs des Verfassers Behauptung: der menschliche Geist seye unvermögend in der Idee des Absoluten und durch selbige „relative Wirklichheit", das ist, endliche, selbständige, concrete, gegenheitliche und verhaltliche Wesenheit zu erkennen, weder in einer tiefsinnigen Erwägung des Gedankens des Absoluten nach deren Inhalte, noch

auch in gesetzmäſsig und stufenweis stetig fortgeführter analytisch-
reflexiver Selbsterkenntniſs des Geistes von ihm dargethan wor-
den seye; und daſs vielmehr diese doppelte wissenschaftliche Un-
tersuchung die der seinigen geradehin entgegenstehende und die-
selbe widerlegende Einsicht gewähre: daſs auch alle „relative
Wirklichkeit", das ist alles endliche, selbständige, gegenheitliche 392
und verhaltliche Wesenliche nur in und durch den Einen Grund-
gedanken: Gott, gewonnen werden könne. Wird freilich der
Grundgedanke: Gott, lediglich nach dem Momente der Absolut-
heit d. h. der bloſsen Unbedingtheit erfaſst, und alles Inhaltes
baar und ledig gedacht; und wird ebenso von der Seite des End-
lichen der endliche Geist im Selbstbewuſstseyn nur in vereinsel-
ter, zerstreuter Reflexion, nur theilweis, einseitig ohne Unter-
scheidung der wesenlichen Momente, Stufen und Epochen des
Selbstbewuſstseyns erfaſst: so kann, ja so muſs eine solche Be-
hauptung, wie die soeben kritisch beleuchtete des Verfassers,
herauskommen, und so lange für einen entscheidenden Beweis
wider den Absolutismus gelten, bis man sich zu tiefsinnigerer
Betrachtung des Grundgedankens des Absoluten nach seinem In-
halte und zu der organischen, analytischen, consequenten und
stetigen Betrachtung des Selbstbewuſstseyns entschlieſst, und diese
beiden Aufgaben vollzieht.

Noch muſs bemerkt werden, daſs in Ansehung des angeblichen ersten Reflexionsactes, den der Verfasser zur Grundquelle aller Erkenntniſs erheben will, wenn derselbe leer und unentwickelt gedacht wird, ganz Dasselbe gilt, als von dem leeren Gedanken des Absoluten, welchen er dem Absolutismus als Princip aufbürdet. Wenn aber dieser Reflexionsact schon den Gedanken der Endlichkeit, des Innern im Gegensatze des Aüſsern, des Verhältnisses, der aüſsern Dinge u. s. w. enthalten soll, so ist er nicht der *erste* Act der Reflexion, und es entspringt in Ansehung dieses Selbstbewuſstseyns dieselbe Schwierigkeit, als in Ansehung des einseitig und unvollständig gedachten Absoluten, wenn gefragt wird, wie dazu der Gedanke eines Aüſseren komme, oder wie daraus der Gedanke eines Aüſseren hervorgehe? Deſswegen sagt der Verfasser davon allerdings sehr passend, indem er die letztangeführten Worte fortsetzt: „Wie diese Erkenntniſs „möglich ist, können wir eben so wenig begreifen, als wie sich „uns durch die reine Vernunftidee das abcolut Wirkliche kund „thut." Nur hätte er dann diese Annahme einer sinnlichen Aussenwelt nicht eine *Erkenntniſs* nennen sollen; da nach ihm weder in der Idee des Absoluten, noch, wie soeben gestanden wird, in der reinen Selbsterkenntniſs des Ich ein Erkenntniſsgrund, woraus diese Annahme begriffen werden könnte, vorhanden ist.

Aus dem Ich selbst vermögen wir den Gedanken und die Anerkenntniſs der aüſseren Sinnenwelt, und anderer Vernunftindividuen, allerdings nicht zu begreifen; wohl aber in dem Princip, in dem Grundgedanken: Gott, wenn unter Begreifen die Einsicht in die Wesenheit des Gegenstandes selbst verstanden wird. Nur Individuen und Individualitäten nach ihrer zeitlichen Bestimmtheit und Wirklichkeit des Lebens ganz zu erkennen vermag der end-
593 liche Geist durchaus nicht, weder in ihrer gegebnen unendlichen Bestimmtheit, noch in ihrer ganzen und vollständigen individuellen ewigen und zeitlichen Begründetheit; diese individuelle Erkenntniſs, nicht aber die allgemeine, ewige, begriffliche fällt auſserhalb der Grenze des Erkennens jedes endlichen Geistes, und ist nur allein Gott selbst eigen. Was aber der Verfasser sogleich hinzusetzt: „Nur in der relativen Allheit der Dinge und im Verhält„nisse unserer subjectiven Natur zu den sinnlich erkennbaren Dingen „auſser uns begreifen wir Eins aus dem Andern, soweit wir über„haupt etwas begreifen", beruht auf einem Misverstehen der analytischen Wahrnehmung des Selbstbewuſstseyns. Vielmehr ist es ganz unmöglich, ein Endliches aus einem andern Endlichen zu begreifen: denn sieht man auf das Gemeinsamwesenliche in den Gliedern, so ist dieſs weder durch das eine noch durch das andre Glied als solches zu begreifen, oder sieht man auf das Eigenwesenliche jeden Gliedes, wodurch sie verschieden sind und unterschieden werden, so ist eben jedes Glied nur *sein* Eigenwesenliches, das Eigenwesenliche jeden andern Gliedes aber nicht, daher kann es auch aus keinem andern Gliede begriffen werden. Ich habe schon an einem andern Orte gezeigt, daſs es ein Resultat der gesetzmäſsigen, consequenten, durchgeführten Reflexion des Selbsbewuſstseyns ist: daſs Endliches nicht aus Endlichem, sondern nur in und aus dem Einen Unendlichen begriffen werden kann. *) Nur in Einem gemeinsamen höheren Ganzen, ist sowohl an allem Endlichen das Gemeinsamwesenliche, als auch gemäſs dem als Denkgesetz anerkannten **) Gesetze der Wesenheit des Ganzen, in der Form der Satzheit, Gegensatzheit und Vereinsatzheit, auch das Eigenwesenliche jeden Gliedes, und zwar Beides in dem gemeinsamen Höherganzen als in dem Grunde

*) Dieſs ist das Hauptresultat der historischen Logik (1803, S. 339 f.), welches wir hier (266 Note) wiederholt haben; wozu wir hier noch folgende Stelle aus derselben Schrift (S. 338) fügen. „„Endliches aber aus Endlichem, „„durch einen endlosen Progressus, der, wenn gleich endlos, nie etwas „„Unendliches, Erstes, nie *eine* Ursache giebt, beweisen wollen, ist die „„ursprünglichste Verkehrtheit der Speculation, deren erste Lüge (πρωτον „„ψευδος), und gleicht ganz der Arbeit der Danaiden.""

**) Siehe im *Abriſs der Logik* (1825) die Darstellung des Denkgesetzes als eines Organismus von besonderen Gesetzen (S. 81—88).

zu erkennen, — das heiſst, zu *begreifen.* Erst dann, wenn Beides, das Gemeinsamwesenliche und das Eigenwesenliche, oder besser das Allein-Eigne eines jeden Gliedes im höheren Wesenlichen erkannt und begriffen ist, kann dann auch das Verhältniſs eines jeden dieser Glieder in ihrem gemeinsamen Grunde erkannt, 394
d. h. begriffen werden. Zuhöchst aber entspringen alle Gedanken des Endlichen in dem Einen Grundgedanken: Gott, das ist in dem Gedanken des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens; welches aber keinesweges bloſs als die leere Form der Absolutheit gedacht wird, also eigentlich auch nicht: das Absolute, genannt werden sollte. Aber in Gott und durch Gott begreifen wir Alles Endliche, sobald wir es nach seiner bestimmten Eigenwesenheit, die uns in der selbwesenlichen Schauung (Intuition, 366, 426 N.) gegeben ist, als in der Einen Wesenheit Wesens, das ist in der Einen Gottheit Gottes, als in seinem Grunde, als derselben im Endlichen ähnlich, nebst allem andern Endlichen, mitenthalten erkennen. Eben dieſs heiſst auch lediglich: *begreifen.* Und wenn die eigenthümliche Wesenheit der Philosophie hinsichts der Erkenntniſs endlicher Wesen und Wesenheiten eben in das Begreifen derselben gesetzt wird, so heiſst dann eben Dieſs, daſs alles Endliche als nach seiner Art und Stufe als in Gott und durch Gott als in seinem Grunde erkannt werde, nur allein: *philosophisch erkennen.*

Der Verfasser aber wird durch seine irrigen Voraussetzungen zu dem Bekenntnisse getrieben, welches er den zuletzt angeführten Worten beifügt: „Aus dem Absoluten begreifen wir nichts, „und deſswegen, freilich, im *Grunde* gar nichts.“ Womit zusammenstimmen die weiter unten folgenden Aüſserungen, „daſs der „wahrhaft aufgeklärte Verstand vor einem Gefühle verstummt „(S. 303)“, und „daſs alles Wissen sich in einem unergründli„chen Gefühle verliert (S. 304).“ — Vielmehr: In dem Absoluten begreifen wir Alles, was wir begreifen, und auſserdem begreifen wir gar Nichts. Der Verfasser sehe nun selbst zu, was ihm, nach diesem Bekenntniſs, von Philosophie, und für die Philosophie, übrig bleibt, deren Wesenheit es eben ist, alles Endliche in seinem Einen Grunde zu erkennen, das ist, es zu begreifen. Wir stehen nicht an, zu behaupten, daſs, wäre es so um das menschliche Wissen bestellt, als der Verfasser hier behauptet, es dann um die Philosophie, überhaupt um die Wissenschaft ein rein Unmögliches, sie selbst ein Unding, wäre. Es wäre besser, auch der Verfasser sagte Dieſs mit der Derbheit, die er an den *Sufi's* (S. 341) rühmt, frei und offen heraus: daſs der Gedanke der Philosophie und der Metaphysik, nach allen bisherigen Begriffbestimmungen davon, ein Wahn der armen Menschenvernunft

seye; diefs wäre besser, als dafs er ein Denken, worin, diesem
seinem ausdrucklichen Selbstbekenntnisse zufolge, eigentlich gar
Nichts in seinem Grunde begriffen wird, noch Philosophie und
Metaphysik, wohl gar die *wahre eigentliche Metaphysik* (S. 199
und 279 B. S. VIII B.) und das *eigentliche Wissen* (178 f.) nennt,
da unter diesen Worten Jeder das rein Entgegengesetzte von dem
395 grundlosen, und unbegründeten Denken versteht und fordert,
welches, nach dem Verfasser, der menschlichen Vernunft aus
dem Schiffbruche ihrer intellectuellen Bestrebungen allein noch
übrig bleibt. „Selbstdenkende Forschung" (s. Einleitung S. V.)
kann dem Verfasser defshalb nicht abgesprochen werden, wohl
aber diefs, dafs diese Forschung bis zu dem erstwesenlichen Re-
sultate der Selbstverständigung des Geistes hindurchgedrungen
ist. Sehen wir auf seine in der Vorrede (S. IV f.) gethane Er-
klärung (hier S. 5) zurück, so mag der Leser nun selbst entschei-
den, ob wir, die wir uns allerdings, ohne dafs unsere Lehre
aus der Schelling'schen oder einer andern Schule des Absolutis-
mus hervorgegangen wäre, zu dem Absolutismus bekennen, und
der Ausführung der Idee des Absolutismus unser Leben gewid-
met haben, „mit Verachtung herabblicken", oder ob wir ihm
nicht alle Achtung als selbstdenkendem Forscher durch die un-
parteiische Prüfung seiner Behauptungen erweisen, ihm mit Freu-
den überall beipflichtend, wo wir Uebereinstimmung mit unsrer
Ueberzeugung bei ihm finden. Bei tieferer Erwägung würde der
Verfasser selbst finden, dafs lediglich der durchgeführte Absolu-
tismus zur wahren Bescheidenheit und Demuth führt, die jedem
endlichen Geiste so wohl ansteht; nicht aber zu vornehm thuen-
der, an sich misgemeiner, der Menschheit unwürdiger Verachtung
irgend eines redlichen Wahrheitforschers, irgend eines Mitarbei-
ters am grofsen Werke des Wissenschaftbaues dieser Menschheit.

Bis hieher sind die Hauptgründe entwickelt worden, wefs-
halb wir dem Verfasser nicht zugestehen können, dafs er den
Absolutismus nach dessen Grundbehauptung und Methode ver-
standen, und wefshalb wir behaupten, dafs er keineswegs ge-
leistet hat, was er sich (Vorrede S. 5) zu leisten „getrauete":
das ist zu zeigen, dafs der Absolutismus in Elemente mystischen
und dialektischen Truges sich auflöse; — so dafs dem Absolutis-
mus durch den Verfasser nicht die Gerechtigkeit widerfahren ist,
welche er, ihm zu gewähren, sich vorgenommen hatte (S. VII,
156, 180 f. B.). Doch, wir werden in derselben reinwissenschaft-
lichen Stimmung, wie bis hieher, mit dem Verfasser weiterden-
ken, und zunächst die ferneren Gründe prüfen, die er für seine
Behauptung vorbringt: „dafs wir in der Idee des Absoluten rela-
„tive Wirklichkeit nicht zu erkennen vermögen.

„Gegen diesen, den Wissenstrieb in seiner erhabensten Richtung beschränkenden und den Wissensstolz niederschlagenden „Ausspruch der sich selbst erkennenden Vernunft glauben die „Absolutisten um der Ehre der Vernunft selbst willen protestiren „zu müssen." Allerdings; und auch unsre Protestation liegt bereits 396
mit ihren Gründen vor. Und zwar protestiren die Absolutisten, auch wenn sie rein sind von allem Wissensstolz, zuförderst gegen die Anmafsung: die vorstehende Behauptung für einen Ausspruch der sich selbst erkennenden Vernunft zu erklären; worin ein ganz anderer Stolz, eine ganz andere Vermessenheit liegt, als die, welche der Verfasser den Absolutisten zuschreibt: das endliche Mafs seiner soeben bestehenden Einsicht als das von keinem Geiste überschreitbare Urmafs der Vernunft selbst unterzuschieben. Wir behaupten dagegen, ohne bei dieser Vermessenheit, welche der Wahrheit selbst nichts angeht, uns aufzuhalten, vielmehr unumwunden, dafs der Verfasser in einer Selbsttaüschung befangen ist, wenn er die in der Hauptsache, wie im Vorigen gezeigt worden ist, die Wahrheit verfehlenden Ergebnisse seiner unvollkommenen Durchforschung des Selbstbewufstseyns und seiner „Apodiktik", nicht nur für die reine ganze Wahrheit, sondern zugleich für das Urmafs der von irgend einem menschlichen Geiste hierüber jemals erkennbaren Wahrheit erklärt. Es ist ihm hierin aus ähnlichen Gründen ein Aehnliches begegnet, als dem ehrwürdigen *Kant*. Die Liebe zur Wahrheit und zur Wissenschaft fordert es, zu bemerken, welch' einer Anmafsung sich unser Verfasser schuldig macht, gerade da, wo er den angeblichen Wissensstolz Anderer niederzuschlagen beabsichtiget.

Die hier im Vorigen dargelegten Hauptpunkte der Protestation des Absolutismus wider des Verfassers mehrerwähnte Behauptung, sind ganz andre, als welche der Verfasser in den nun folgenden Worten berührt, wenn er sagt: „Voraussetzend, weil „sie glauben, es müsse vorausgesetzt werden, dafs die Vernunft, „eben weil sie Vernunft ist, auch alle in ihr selbst liegenden „Räthsel müsse lösen können, wollen die Anhänger des Absolu„tismus nichts hören davon, dafs auch *ihre* Vernunft nur eine in „der Endlichkeit befangene, arme Menschenvernunft ist, die sich „einer göttlichen Vernunft gleichstellen will." Wie misversteht und miskennt der Verfasser den Absolutismus doch so ganz, um diese *Jacobi'schen* Declamationen zu wiederholen. Der Absolutismus unterscheidet vielmehr mit ganzer Bestimmtheit die Vernunft des endlichen Geistes in und von der Vernunft Gottes als des unendlichen Geistes; er lehrt, dafs Gott allein Sich selbst unendlich und unbedingt erkennt, auch alles Endliche, welches

Gott in, unter und durch Sich ist, unendlich und unbedingt weifs,
397 — dafs dagegen die endliche Vernunft, oder bestimmter, die endlichen Vernunftwesen, jedes für sich, und das ganze Geisterreich, mithin auch jeder Mensch und die ganze Menschheit, wenn sie zu echter Gotterkenntnifs gelangt sind, und selbige dann als einen *endlichen* Gliedbau, als ein *endliches* System der Wissenschaft ausgestalten, zwar dann in ihrem Erkennen Gott *ähnlich*, aber Gott niemals *gleich* sind; der Absolutismus zeigt ferner, dafs der wissenschaftforschende endliche Geist, je tiefer er eindringt in die echte Erkenntnifs überhaupt, und in jede besondere Wissenschaft insbesondere, dann immer mehre, tiefere, schwierigere Aufgaben der Forschung überallhin entdeckt, dafs ihm dann immer mehre und verborgnere Räthsel erst als Räthsel verständlich werden, wovon er einsieht, dafs selbst seine, in echtwissenschaftlichem Denken erstarkte endliche Kraft, denselben nicht gewachsen ist, wie weit sich auch sein Blick ausbreiten und wie tief er auch eindringen mag in die Erkenntnifs des Gliedbaues der Wesen und der Wesenheiten in Gott. Diefs zeigt sich in jeder besonderen Wissenschaft, sowie es beispielweise in der Mathesis zu erkennen ist *). Wir dürfen den Verfasser auffordern, irgend „einen Anhänger des Absolutismus" zu nennen, der zu solch' einer albernen Behauptung herabgekommen wäre, die hier der Verfasser allen Absolutisten, als solchen, als im Absolutismus selbst gegründet, zuschiebt. Wenigstens *Platon*, *Spinoza*, *Schelling*, *Hegel*, *J. J. Wagner*, und Andere, die als Lehrer des Absolutismus vorleuchten, haben dergleichen Unsinn nirgends behauptet. Freilich werden die wenigsten Leser der *Bouterwek'schen* Ideen hierüber aus den Werken der genannten Denker belehrt seyn, oder sich aus selbigen belehren wollen; — annehmend also, dafs die Beschuldigung des Verfassers gegründet ist, werden sie, auf sein Wort, die Absolutisten nicht nur für Pantheisten, welche die endlichen Dinge vergöttern, ferner für einstimmig in den Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus (327), weiter für dialektische Gaukler (411, 440, 596), sondern auch für eingebildete, entschiedene Narren halten, die in ihrem endlichen Wissen sich Gott gleichstellen (595). Vielleicht bleibt

*) Je tiefer der endliche Geist z. B. eindringt in die Theorie der Gleichungen, oder der krummen Linien und Flächen, desto mehr wachsen die Probleme und zwar in steigendem Verhältnisse an, so dafs dem endlichen Geiste, je mehr er darüber weifs, und je mehr er im Forschen erstarkt, desto mehr von allen Seiten unaustiefbare Abgründe ewiger Wahrheit sich eröffnen, in die er staunend, mit heiliger Ahnung, schaut, Gott bewundernd, und sich Gottes erfreuend, Der allein auch alle diese unendlichvielen unendlichen Tiefen ganz und unbedingt durchschaut.

dann doch noch „ein Lächeln des Mitleids“ übrig, das den Absolutisten gewidmet wird.

Der Verfasser behauptet weiter: „Mit dem Lächeln des Mit-
„leids, auch wohl der Verachtung, siehet daher der wissens-
„stolze Absolutist auf den philosophirenden Kopf herab, der auf
„die Vernunft selbst sich beruft, wenn er kategorisch urtheilt,
„dafs wir mit aller unserer Vernunft im Grunde gar nichts be-
„greifen; dafs es für den Menschen nur ein relatives Wissen 393
„giebt, das der sich selbst erkennenden Menschenvernunft nicht
„genügen, und über das sie sich doch nicht erheben kann; und
„dafs die wahre Menschenvernunft eben in diesem Bewufstseyn
„ihres Unvermögens, irgend etwas aus dem Absoluten zu begrei-
„fen, sich selbst von einer göttlichen Vernunft unterscheidet.“
Nicht Lächeln des Mitleids wandelt uns hiebei an, wohl aber herzliche Theilnahme daran, dafs der Verfasser bis zu einer solchen Behauptung kommen konnte, wodurch die endliche Vernunft, angeblich mit Vernunft, sich selbst verneint; denn eine Vernunft, die „im Grunde gar nichts“, also auch nichts in seinem Grunde begreift, verneint in dieser Hinsicht ihre eigne Wesenheit. Die Behauptung des Verfassers ist eine solche, worin die Vernunft, nach *Kant's* Ausdruck, mit Vernunft, und zwar wider sich selbst raset. Doch der Verfasser gibt ja zu, dafs die Vernunft in dieser Behauptung sich selbst nicht genüget, und so bleibt noch die Hoffnung übrig, dafs selbige, bei erneuter, tieferer, genauerer Forschung, dennoch das Wissen, die Erkenntnifs finden möge, worin sie, als erkennende Vernunft ihr Genügen habe. Dafs die menschliche Vernunft „sich über diese Grenze nicht „erheben kann“, hat zwar der Verfasser wiederholt versichert, aber nirgends bewiesen; in Wem sie sich aber in der That über diesen Punkt erhoben hat, Dem giebt sie ein ganz anderes Zeugnifs von sich selbst, als das, welches ihr der Verfasser ausstellt. — Wohl unterscheidet sich die menschliche Vernunft von der göttlichen Vernunft auch in dem Bewufstseyn ihres Unvermögens oder ihrer Beschränkung, die übersinnliche Wahrheit nach der ganzen Fülle ihres unerschöpflichen Inhaltes auszuergründen *),

*) So läfst sich sogar in blofs formellen Wissenschaften beweisen, dafs der in ihnen enthaltenen Begriffe nach allen Eintheilgründen, nach allen Seiten hin, unendlichviele sind. So z. B. dafs unendlichvielmal unendlichvielerlei krumme Linien sind, von denen jede ein unendlicher Organismus unendlichvieler innerer und verhaltlicher Eigenschaften ist. Gott erkennt sie alle die unendlichmal unendlichvielen; der tiefsinnigste Geometer nur einige wenige, die am Eingange dieses Abgrundes ewiger Wesenheit stehen; und doch ist der endliche Geist auch in dieser Erkenntnifs darin dem göttlichen Erkennen ähnlich, dafs er die Eine, selbe, ganze Wesenheit der Krummheit, das Gesetz der Eintheilung derselben, und dafs der krummen Linien unendlich-

und von der andern Seite, das geringste Individuelle im Leben, als solches, nach seinem Entstehen in dem Einen Leben Gottes, und in der inneren, intensiven Unendlichkeit seiner Bestimmtheit, sowie in der Unendlichkeit seiner individuellen Verhältnisse jemals zu durchschauen; wonach ihm jedes Sonnstaübchen, jeder Wassertropfen, jeder Halm, — und er sich selbst nach der unendlich endlichen Bestimmtheit seines eigensten Lebens, ein unendliches nie zu lösendes Räthsel, ein unendliches nie zu durch-
399 dringendes Geheimnifs ist, und in aller Zeit bleibt, welches, wie alle Aufgaben des Wissens in Gottes unendlichem Selbsterkennen, und in Gottes unendlichem Erkennen des Einen Lebens auch für ihn, auch zu seinem Heile, gelöst ist, da was er nicht weifs, wenn es ihm nöthig ist, Gott auch für ihn weifs. Wir erkennen dieses zweifache Unvermögen des endlichen Geistes in klarer wissenschaftlicher Einsicht an, als in dem Gedanken Gottes, als des Einen unbedingten Wesens mitenthalten. Woher soll aber dagegen die endliche Vernunft auf dem Wege des Verfassers jemals den Beweis und die bestimmte Einsicht jenes ihr vom Verfasser beigelegten Unvermögens, das Geringste in seinem Grunde zu begreifen, schöpfen? Etwan aus dem vorhandenen Nichtwissen dieser und jener Denker? — Da wir das Gegentheil wissenschaftlich erkennen, so wahr wir Gott erkennen, so wissen wir freilich absolut gewifs, dafs die Behauptung *dieses* Unvermögens ein Irrthum ist, mithin nie bewiesen werden kann. Aber auch ohne diese Einsicht kann leicht diese Behauptung als sich selbst vernichtend eingesehen werden. Denn wenn überhaupt nichts in seinem Grunde erkannt werden kann, so kann auch diefs selbst, dafs nichts in seinem Grunde erkannt werden könne, nicht in seinem Grunde erkannt werden, es ist also eine grundlose Behauptung, und nichts weiter, als die baare Versicherung seiner eignen, soeben bestehenden Unwissenheit, die für die Einsicht der ewigen Wahrheit ganz gleichgültig ist, sie mag von Einem, oder von Millionen, versichert werden. Die wissenschaftliche Anerkenntnifs aber des wesenlichen, vorhin erklärten, ewigen Unvermögens der menschlichen Vernunft als Erkenntnifsvermögens wird nach ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Bestimmtheit erst erkannt und eingesehen in und durch die Er-

mal unendlichviele sind, erkennen, und dafs er dann die Lehre von den krummen Linien als Ein organisches Ganze auszubilden beginnen, und ohne Ende fortsetzen kann. Das endliche, nie vollendete Werden dieser Erkenntnifs ist des endlichen Geistes, das Eine unendliche Wissen davon aber ist Gottes; — aber in der Wahrheit auch dieser Erkenntnifs stimmt der endliche Geist mit Gott überein. So ist's mit jeder endlichen Erkenntnifs jedes Endlichen.

kenntniſs und Anerkenntniſs des gottähnlichen Vermögens der endlichen, menschlichen Vernunft: daſs sie, nach Gottes ewiger Verursachung und durch Gottes individuelle Fügung und Hülfe, Gott selbst rein und ganz, als das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen denken und in und durch die Grunderkenntniſs: Gott, ein organisches Ganze der Wissenschaft bilden kann, welches in der erstwesenlichen, Einen, selben, und ganzen Wahrheit mit Gott, der die Wahrheit selbst ist, übereinstimme. Und in dieser Einsicht wird zugleich miterkannt, daſs dieses organische Ganze der Erkenntniſs endlicher Geister, indem es auf gottähnliche Weise vom endlichen Geiste des Menschen und der Menscheit in gesetzmäſsiger, treuer, gottinniger 400
Arbeit, ohne Ende weitergebildet wird, dennoch für alle endliche Geister eine an sich unendliche, von allen endlichen Geistern im Weltall in der unendlichen Zeit nie zu vollendende und zu beendende Aufgabe ewig ist und bleibt; ja, es wird ebenfalls erkannt, daſs das organische Ganze der endlichen Erkenntniſs als eine für alle endliche Vernunft überschwengliche Aufgabe immer mehr eingesehen wird, je weiter es gelingt, dasselbe zur Darstellung zu bringen, und je inniger sich der Menschengeist, mit stufenweis erstarkter Sehkraft, in den Gliedbau der Wissenschaft vertieft. Mit der Wissenschaft selbst wächst im endlichen Geiste das Vertrauen in die göttliche Kraft der endlichen Vernunft, sofern sie in Uebereinstimmung mit der unendlichen Vernunft Gottes, mit Gottes Hülfe sich erhält, aber zugleich wächst auch in demselben Maſse die Bescheidenheit und die Demuth; und mit der wachsenden Kunst und Fertigkeit der Forschung und der Wissenschaftbildung, wächst die besonnene Vorsicht, und die wohlberathene Angemessenheit des Fortschreitens an die endliche beschränkte Kraft; und immer reiner wird der Geist von unbesonnener Vermessenheit, immer inniger wird auch das Bewuſstseyn, in Ansehung des noch Unerwiesenen und Uneingesehenen irren zu können, und die Anerkenntniſs, daſs, was wir Wahres erkennen, Gottes, was wir aber irren, lediglich unser ist; daſs wir uns also der gewonnenen Erkenntniſs nie zu rühmen, des untergegangenen Irrthumes aber allezeit zu schämen haben. Daſs es um das endliche menschliche Erkennen, um die endliche menschliche Wissenschaft so, wie wir beschrieben haben, stehe, erkennt dann der Wissenschaftforscher sowahr er Gott erkennt; er erkennt Dieſs, wie alle Wahrheit, ohne Hinsicht auf seine oder irgend eines andern Menschen Persönlichkeit; — er erfreut sich, dankend, Gottes, soweit er überzeugt ist, daſs die Wahrheit Gottes auch in seinem Geistesauge in einem endlichen Bilde sich spiegelt; sich selbst aber, als dem endlichen Geiste, schreibt er

weder seine geistige Sehkraft noch das Bild der Wahrheit in seinem Geistesauge, — noch überhaupt sich selbst zu. In dieser
401 Einsicht ist durchaus nichts Mystisches, Geheimnifsvolles, Schwärmerisches, sondern es ist das reinste, klarste Wissen, die offenbarste Erkenntnifs seiner selbst, als endlichen Wesens überhaupt, und als auf endliche Weise der Erkenntnifs der Wahrheit fähigen Wesens. Das göttliche Ebenbild auch an seiner endlichen erkennenden Vernunft anzuerkennen, und anzustreben, ist nicht Stolz, nicht Vermessenheit, nicht Uebermuth, sondern gerechte Selbstwürdigung, angemefsnes Wirken, besonnener Muth mit Befugnifs in Gott von Gott. Aber vor wissenschaftlicher Beweisführung, und ohne dieselbe, der menschlichen Vernunft das Vermögen, Gott und das Endliche in Gott als in seinem Grunde zu erkennen, absprechen ist leichtsinnige Vermessenheit, und durch das Bewufstseyn seines gegenwärtigen Nichtwissens von tieferer Forschung sich abschrecken lassen, ist vernunftwidrige Kleinmuth.

Was nun noch weiter über den sogenannten dialektischen Pantheismus folgt, ist blofs Wiederholung des Vorigen oder Folgerung daraus, mit geschichtlichen Bemerkungen und Beurtheilungen durchwebt. Wir ziehen hievon nur Das an, was uns zu dem eigentlichen Vorhaben des Verfassers wesenlich zu gehören scheint, und worüber wir uns nicht schon im Vorigen hinlänglich erklärt haben. Der Verfasser beginnt hier mit folgender Bemerkung.

„Dafs mit den allgemeinen Begriffen von Möglichkeit, Noth„wendigkeit und Causalität in keiner Hinsicht etwas auszurichten „ist, um zwischen dem Endlichen und Unendlichen eine meta„physische Brücke zu schlagen, konnte den dialektischen Pantheisten „*Bruno* und *Spinoza* schon darum nicht einleuchten, weil sie, „nach alter Art, von der schon in der vorigen Abhandlung die „Rede war, der logischen Täuschung nicht widerstehen konnten, „in welcher man sich so leicht vorstellt, die intuitive Erkennt„nifs müsse der demonstrativen untergeordnet werden." Aber kein Absolutist hat noch, unseres Wissens, an so eine Brücke gedacht; auch kann dem Absolutisten das Gleichnifs einer solchen Brücke nicht in den Sinn kommen, da dieses Bild darauf hinwinket, dafs zwischen dem Endlichen und Unendlichen ein Leeres oder ein Fremdartiges sey, welcher Wahn lediglich daher stammt, dafs sich der Nicht-Absolutist das Endliche nach seiner Wesenheit und Daseynheit als aufserhalb des Unendlichen bestehend zu denken wähnt, — nicht bemerkend, dafs ihm mit diesem Wahne, das ist, sobald das Geringste als aufser dem Unendlichen wesend und seyend gedacht wird, sogleich der Gedanke des unbedingt Unendlichen zu nichte wird (379).

Dem Absolutisten kann dergleichen nicht beikommen, weil eben der Absolutismus die Lehre ist, dafs aufser Gott, als dem absolut Unendlichen gar Nichts ist, also auch nichts Endliches; und 402
dafs Gott nach seiner ganzen Wesenheit stetig, untheilbar, gleichwesenlich ist, also auch in Gottes Innerm nichts von einander und von Gott losgetrennt ist. Wenn aber unter einer Brücke ein das Verschiedene vermittelndes Drittes verstanden wird, so ist dieses für die Unendlichkeit und Endlichkeit in der dem Unendlichen und Endlichen gemeinsamen Reinwesenheit, in der stetigen Grenzheit, und in der Gottähnlichkeit des Endlichen, welche in Gottes Wesenheit-Gleichheit gegründet ist, wissenschaftlich zu finden. *) Wer aber wie *Jacobi* und der Verfasser zwischen dem Unendlichen und Endlichen einen unendlichen Abgrund, der nur durch einen Gewaltsprung („*salto mortale*“) zu übersetzen wäre, annimmt, — eben weil er das Einfache übersieht, dafs das Endliche *in* seinem Unendlichen enthalten und befafst ist, dem mag wohl, wenn es mit dem verlangten Gewaltsprung nicht gelingen will, auch das Bild einer Brücke beifallen.

Hinsichts der Modalitätsbegriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen wiederholt der Verfasser (S. 203 — 208) meist seine früheren, von uns dort kritisch beleuchteten Behauptungen; es genüget daher, nur einige kritische Bemerkungen über Das zu machen, was er Neues hinzufügt; Bemerkungen, die freilich, da sie aufserhalb des Zusammenhanges der Metaphysik ausgesprochen werden müssen, ebenfalls nur Andeutungen für die tiefere Forschung seyn können.

„Eben jenes merkwürdige Zusammenfallen“, sagt der Verfasser (S. 203), „der allgemeinen Begriffe von Möglichkeit, Wirk-„lichkeit und Nothwendigkeit in ihrer Beziehung auf das Abso-„lute beweiset schon durch sich selbst die Unmöglichkeit einer „Deduction des endlichen und relativen Daseyns aus dem unend-„lichen und absoluten; denn nur dadurch, dafs jene Begriffe

*) Diefs seltsame Misverständnifs kann erläutert werden durch das Verhältnifs aller endlichen Raüme, Kugeln, Kegel, Walzen u. s. w. in und zu dem unendlichen Raume. Die endlichen Raüme sind alle *im* unendlichen Raume, in bestimmten Grenzen, die selbst *innere* Grenzen des Raumes sind, enthalten und befafst; sie gehören selbst mit zu der Wesenheit des unendlichen Raumes; ihre Grenze ist ihnen mit dem Raume gemeinsam. Daher ist keine weitere Vermittelung nöthig, als die gleiche Reinwesenheit, die gemeinsame Grenzheit, und die Wesenheit-Aehnlichkeit. — Ueber *Jacobi's* unwissenschaftliche Denkart, und insbesondere über den berüchtigten „*Salto mortale*“ (s. *Jacobi's* Werke, an mehren Stellen, zuletzt in der Vorrede zum IV. B. S. XXXVIII, vom Jahre 1816) hat *Schelling* in seinem mehrerwähnten Denkmale eine gründliche wissenschaftliche Belehrung, eingekleidet in eine „allegorische Vision“, mitgetheilt (s. daselbst S. 126 — 215).

„auseinander gehalten werden, wird ein Erklären möglich.“ Diese Modalitätsbegriffe fallen aber, wie wir bereits oben (233) gezeigt, hinsichts des Absoluten garnicht zusammen; sie gelten vielmehr vom Absoluten, als von dem Einen, selben, ganzen Wesen, garnicht, sondern lediglich gelten sie, und zwar in wesenlicher,
403 ewiger Verschiedenheit und Unterscheidung, nur hinsichts dessen, was das Absolute *an* sich und *in* sich Bestimmtes ist; daher dürfen auch diese drei Kategorien nicht miteinander vermengt oder verwechselt, wohl aber sollen und können sie in ihrer wesenlichen Beziehung und Vereinheit erkannt werden. Daher kann auch ein Zusammenfallen, das hinsichts des Absoluten nicht stattfindet, nicht Das beweisen, was der Verfasser damit zu beweisen meint. Allerdings müssen ferner, wenn ein Endliches erklärt werden soll, sofern dessen Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in Frage steht, diese Modalitätsbegriffe auseinander gehalten werden, aber davon ist das Erklären des Endlichen keinesweges allein oder erstwesenlich bedingt, sondern erstwesenlich durch die Erkenntnifs der ganzen ungetheilten Wesenheit der Sache, vor und über der Gegenheit der Seynart; indem das Seyn, als solches, die Form der Setzung oder Satzheit jedes Wesenlichen ist. Und gerade *Spinoza* ist es, der die Unterscheidung der Wesenheit *(essentia)* und der Daseynheit *(existentia)* gründlich erfafst, dargestellt und auf das Endliche angewandt hat. *)

„Unsre ganze Kenntnifs des Möglichen“, sagt der Verfasser zunächst weiter, „wenn das Wort nicht eine blofs logische Be-„deutung haben soll, ist beschränkt auf die relative Wirklichkeit, „in deren weitem Umfange nichts sich ereignen kann, was nicht „der allgemeinen Verkettung der Ursachen und Wirkungen in der „Beziehung des Einen auf das Andere gemäfs ist. Vom absolut „Möglichen begreifen wir gar nichts, und ebensowenig vom ab-„solut Nothwendigen. Relative Nothwendigkeit erkennen wir in „derselben Verkettung von Ursachen und Wirkungen, die das „Reich der relativen Möglichkeit begrenzen; und selbst in dieser „Beziehung ist das Nothwendige mit dem Möglichen, und Beides „wieder mit dem Wirklichen einerlei insofern, als nichts möglich „ist, was nicht der allgemeinen Verkettung der Ursachen und „Wirkungen gemäfs ist; und eben diefs ist das Nothwendige, das „denn auch mit dem Wirklichen einerlei seyn mufs, weil es das „einzig Mögliche ist.“ Zunächst ist hierbei zu bemerken, dafs
404 der Begriff des Möglichen weiter reicht als der Begriff von Ursach und Wirkung in der Zeit; indem der erstere auch von ewigen Dingen, z. B. von allen Gegenständen der reinen Mathesis gilt.

*) Siehe zuvor die Note zu S. 243.

Dann ist zu erwägen, daſs der Grund der Möglichkeit als solcher das gleiche Gesetztseyn entgegengesetzter, sich an demselben Wesenlichen ausschlieſsender, gleichwesenlicher Bestimmtheiten ist; von denen jede für sich genommen, und als Ganzes betrachtet ein Nothwendiges seyn kann für das an und in selbigem Mögliche, was in dessen weiteren entgegengesetzten, gleichwesenlichen, sich ausschlieſsenden Bestimmtheiten weiter enthalten ist. Endlich: was möglich ist, ist es zuförderst an sich und in sich, versteht sich an und in dem *ganzen* Wesenlichen, dessen es eine von mehren Bestimmtheiten ist; und dann erst tritt in seiner Gesammtbeziehung zu der Gesammtheit alles Wesenlichen allerdings auch noch die vom Verfasser bemerkte Bedingniſs ein, daſs es auch der allgemeinen Verkettung der Ursachen und Absachen, der ewigen, und sofern das Mögliche selbst ein zeitliches ist, auch der zeitlichen Ursachen und Absachen, — gemäſs seye. Daſs aber das Nothwendige eben Dieſs, nehmlich, wenn wir den Verfasser richtig verstehen, das der Verkettung der Ursachen und der Wirkungen Gemäſse seye, kann nicht behauptet werden, wenn der Sinn ist, daſs es weiter nichts seye. Das Wirkliche ist als solches, dem Wortverstande gemäſs, wie wir schon oben (S. 220, 360) bemerkten, das in der Zeit, durch eine zeitliche Ursachlichkeit, die eben ein Wirken heiſst, daseyende Wesenliche; und es ist mithin das Wirkliche, seinem Inhalte nach, nichts Anderes, als das durch das Wirken dargestellte, dargelebte, oder verwirklichte Mögliche, überall und immer dann, wo und sofern an demselben in der Zeit stetig zu gestaltenden Wesenlichen entgegengesetzte sich *ausschlieſsende*, gleichwesenliche, und ebendeſshalb gleich *mögliche*, aber eben deſswegen auch in Form der Zeit auf einander folgende Bestimmtheiten, zum zeitlichen Daseyn im Leben gebracht werden. Sowie zugleich das Nothwendige, das ist, das in Beziehung zu einem Andern seiner Wesenheit nach ungegenheitliche Eine und Einsige, vor und über, und zugleich auch mit seiner innern Gegenheit Bestehende an zeitlich zu gestaltendem Wesenlichen ebendeſshalb auch das in der Zeit Bleibende, Bestehende ist, und insofern als das Gesetz des Werdens alles Wirklichen erscheint. Wenn wir aber auch den Begriff des Wirklichen mit dem Verfasser, und wie es gewöhnlich geschieht, erweitern, und darunter die Daseynheit des endlichen Wesenlichen überhaupt verstehen, wie man denn allerdings oft auch ewige Dinge, z. B. in der Mathesis, *wirklich* nennt: so dürfen wir doch auch dann das Wesenliche, sofern es überhaupt *da ist*, das ist, das Wesenliche seiner Existenz nach, nicht mit dem Wesenlichen überhaupt verwechseln. Ebensowenig dürfen wir auch bei der Annahme *dieser* Bedeutung des Wortes: *wirklich*, das

405 Seyn oder Daseyn überhaupt, sofern es vor und über der Gegenheit der besondern Daseynarten oder Modalitäten, der Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit ist und gedacht wird, verwechseln mit der der Nothwendigkeit und Möglichkeit entgegengesetzten bestimmten Daseynart, welche, dem geltenden, sprachgeistgemäfsen Redgebrauche zufolge, von allem Volke, und in den Schulen der Philosophen *Wirklichkeit* genannt wird. Für diese bestimmte Daseynart hätte also auch der Verfasser, da er unter dem Wirklichen alles Seyende Wesenliche überhaupt versteht, eigentlich ein eignes, neues Wort wählen müssen; da er aber diefs nicht thut, also das Wort: *wirklich*, in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen braucht, da er noch aufserdem auch: *das Seyn*, für: *das Wesenliche*, anwendet, und da er, demgemäfs, das daseyende Wesenliche, das Wirkliche, und daher Gott selbst oder das Absolute das *Urwirkliche* nennt, so entstehn hieraus nothwendig Misverständnisse, und man hat Mühe, aus diesem verworrenen Sprachgebrauche das, was der Verfasser eigentlich gedacht wissen will, herauszufinden.

„Darum ist aber", so setzt der Verfasser die zuletzt angeführte Rede fort, „das Mögliche mit dem Wirklichen und Noth„wendigen für unsern Verstand nicht *schlechthin* einerlei. Das „Wirkliche ist das durch sich selbst Gewisse, das sich uns durch „die Vernunft und durch die Sinne unmittelbar, nicht durch „einen logischen Reflexionsprocefs kund thut. Wenn wir dieses „Wirkliche, von welchem alles Erkennen ausgeht, zu *erklären* „versuchen, treten die Begriffe vom Möglichen und Nothwendi„gen in der Realbedeutung dieser beiden Wörter hervor. Das „Wirkliche, als solches, erklären wollen, widerspricht sich selbst; „denn wir können nur ein Wirkliches aus dem andern erklären, „und indem wir das eine aus dem andern zu erklären versuchen, „setzen wir immer das eine, wie das andere, schon als ein *gege„benes* und anerkannt Wirkliches voraus, oder wir spielen mit „luftigen Hypothesen. Wir erklären ein Wirkliches aus dem an„dern nach dem Princip der Causalität. Die Deduction dieses „Princips müssen wir hier *) wieder umgehen, weil sie uns durch „polemische Umständlichkeit zu weit von dem geraden Wege ab„führen würde, der uns zu einem Endurtheile über die dialekti„schen Schlüsse des Pantheismus führen soll." Die ersten Sätze dieses Satzganzen haben wir schon oben (S. 364 ff.) beleuchtet, sowie wir uns auch schon oben (S. 358 f. 366) wider das Deduciren und Erklären des Einen aus dem Andern erklärt haben. Das Erklären eines Endlichen aus dem Andern, das sich endlos

*) Diese Deduction ist in dieser ganzen Schrift nirgends zu finden.

im Kreise herumtreibt, einen absoluten Anfang vergeblich suchend, wo keiner ist, kann auch verglichen werden der Arbeit des Sisyphus, oder jener Münchhausen'schen Operation, wo das oben befestigte Ende eines Seiles abgeschnitten und unten angeknüpft wurde. Dafs aber alle Erklärung durch Causalität bedingt seye, kann nicht zugegeben werden. Diefs erhellet schon daraus, dafs 406
die Causalität selbst einer Erklärung bedarf, ich meine nicht blofs einer Definition, sondern einer Deduction im Absoluten, das ist des Nachweises derselben im Absoluten ihrem Gehalte nach, und eines Erweises der Befugnifs ihrer Anwendung oder Geltung. Da aber der Verfasser überzeugt ist, dafs alle Erklärung von der Causalität als von ihrer ersten und unerläfslichen Bedingnifs abhange, so lag es ihm, wie wir schon oben (280 f., u. an a. O.) bemerkten, ob„ „die Deduction“ dieses Princips *hier* zu leisten; diefs war das ihm von ihm selbst aufgegebne unumgängliche und unerläfsliche Geschäft (*hic Rhodus*, *hic salta*); konnte oder wollte er diefs nicht leisten, so hätte er sich alles Aburtheilens über die Möglichkeit einer Erklärung des Endlichen aus dem Absoluten und Unendlichen, und „des Endurtheiles“ über den Pantheismus gänzlich enthalten sollen. Zu was sollen auch alle die „polemischen Umständlichkeiten“, denen sich der Verfasser in der vorliegenden Schrift wirklich unterzogen, nützen, wenn er aus Scheu vor polemischer Umständlichkeit gerade den Punkt ohne alle Erörterung läfst, ohne welchen „der Wendepunkt „seiner Speculation“ (S. 203) ohne Angelpunkt in der Luft schwebt, und ohne welchen seine ganze Widerlegung des von ihm sogenannten dialektischen Pantheismus ohne Grundlage ist. Uns aber kann diese Zurückhaltung des Verfassers nicht hindern, zu behaupten: dafs der Verfasser die Unmöglichkeit, das Endliche im Unendlichen, das Bedingte im Unbedingten zu erkennen, und zu begreifen und zu erklären nie beweisen werde, er möge nun das „Princip der Causalität“ deduciren, erklären und bestimmen, wie er wolle; — eben weil wir die Möglichkeit davon, wenn Deduction und Begriff in dem oben erklärten Sinne (262, 366, 223) verstanden, und die zweifache gleichfalls (118, 398) erwogene Beschränkung des endlichen Geistes hinzugenommen wird, durch die positive Einsicht in die Sache selbst, und in ihre Gründe, zu behaupten befugt sind.

„Die Möglichkeit“, sagt der Verfasser, nachdem er einiges Andre, von uns schon Beurtheilte, wiederholt hat, „liegt eben„sowenig über der Nothwendigkeit, als diese über jener.“ Aber das Nothwendige, als das selbständige Wesenliche, worin allemal erst die Gegenheit enthalten ist, deren gleichwesenliche, aber sich ausschliefsende Glieder die verschiedenen Fälle seines inne-

ren Möglichen geben, ist als solches allemal über und vor dem in ihm enthaltenen und in ihm gegründeten und beruhenden Möglichen; und Diefs ist umsomehr für jeden Fall zu behaupten, da das unbedingt Wesenliche, sofern dessen Wesenheit im Gegensatz mit der Möglichkeit, das ist eben als das Nothwendige, gedacht wird, *alles* Mögliche, und auch alles Wirkliche in und un-
407 ter sich ist und enthält, aber schlechthin weder ein Nothwendiges, noch ein Wirkliches, noch ein Mögliches *aufser* sich, weder über, noch neben, noch unter sich hat. *)

„Wo wir" — so vernehmen wir zunächst weiter — „noch „keinen nothwendigen Zusammenhang, das heifst, keine unbe„zweifelbare Causalverbindung erkennen, *denken* wir uns das *Un„gewisse* als möglich, und machen in dieser Beziehung einen be„kannten, mannigfaltigen Gebrauch vom Begriffe der Möglichkeit „in den Wissenschaften und im praktischen Leben." Bei dem hier vom Verfasser beschriebenen Verfahren wird Das, was als Aufgabe der Forschung vorliegt, und worüber also der besonnene Denker noch garnicht urtheilen kann und soll, obschon es als Versuchannahme, als heuristische Hypothese dienen mag, verwechselt mit dem erkannten sachlichen Möglichen. Zu dieser wesenlichen Unterscheidung kommt noch die gleichfalls wesenliche Unterscheidung des sachlich und ingeistig Möglichen (des sogenannten objectiven und subjectiven Möglichen); welches beides ebenfalls sowohl im vorwissenschaftlichen Bewufstseyn, als auch in manchen philosophischen Systemen durcheinander geworfen wird. Ingeistig oder *subjectiv* möglich ist für das endliche Vernunftwesen Das, was soeben noch von der Freiheit des endlichen Vernunftwesens abhangt; sachlich oder *objectiv* möglich ist für dasselbe Das, was von der Freiheit desselben nicht abhangt. Diese Benennungen sind ungenügend; verstehen wir sie aber auf die angezeigte Weise, so ist an sich, von dem über die Gegenheit der Freiheit und der Unfreiheit, und des für das endliche Vernunftwesen Inneren und Aüfseren, erhabenen Standorte der Betrachtung diese ingeistige Möglichkeit von der sachlichen Möglichkeit nur ein innerer untergeordneter Theil. Der Mensch hält gar Vieles für subjectiv möglich, das ist, im Bereich seiner freien Kraft befindlich, was es nicht ist, und umgekehrt; und gar leicht hält er auch etwas für objectiv möglich oder unmöglich, welches es nicht ist, oder welches nur subjectiv möglich oder unmöglich

*) Bestimmter, aber ungewöhnlicher gesagt: da das unbedingt Wesenliche, sofern es auch das Nothwendige ist, weder ein Nothwendiges, noch ein Mögliches, noch ein Wirkliches aufser sich, weder über-aufser, noch nebenaufser, noch unter-aufser sich hat.

ist. „Erklären“, setzt der Verfasser hinzu, „können wir aber „immer nur unter Voraussetzung einer Nothwendigkeit, die uns „mit einer bestimmten Wirklichkeit in einer bestimmten Causal-„verbindung gegeben ist.“ Diefs aber ist, wie wir schon (405) angemerkt haben, nicht hinreichend; und das erstwesenliche Erfordernifs für jede Erklärung ist ein ganz Anderes, nehmlich Diefs, dafs zuförderst ein bestimmtes Wesenliches erkannt seye, nach seiner ganzen, ungetheilten, ungegenheitlichen Wesenheit, und Daseynheit, die ihm vor und über aller Gegenheit der Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit zukommt, als worin, 408
nicht aber woran dann auch die weitere Bestimmtheit der Daseynheit, nach den untergeordneten Seynarten der Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit erkannt werden mag. Die weiteren Erfordernisse der Erklärungen sind ebenfalls im Vorigen schon erwähnt worden.

„Nur als Erklärungsgrund“, sagt der Verfasser kurz darauf, „haben wir hier das Nothwendige vor Augen, und in dieser Be-„ziehung erkennen wir überall keine Nothwendigkeit aufser der-„jenigen, die in einer schon als wirklich anerkannten Causal-„verbindung liegt. In dieser Beziehung nennen wir das Urwirk-„liche oder Absolute das unbedingt Nothwendige, weil wir es „uns im Gegensatze mit der relativen Wirklichkeit der Dinge, „die in Causalverhältnissen unter einander zusammenhängen, als „die über diesen Zusammenhang des Einen mit dem Andern er-„habene *erste* Ursache denken. Aber diese erste Ursache, wie „wir sie nennen, liegt aufserhalb der Causalverbindungen, in „denen wir Eins aus dem Andern begreifen.“ Ist aber das Erstere wahr, dafs es überall keine Nothwendigkeit giebt, aufser derjenigen, die in einer schon anerkannten Causalverbindung liegt, nehmlich, nach dem Vorigen (178 f. u. an a. O.) wo „Eins aus dem Andern“ erklärt wird, so erscheint es nicht schicklich, das Absolute, welches in keinem Causalnexus das Bestimmte, sondern in jedem das Bestimmende ist, das Nothwendige zu nennen; auch sieht man nicht ein, woher die Befugnifs kommen soll, von einer ersten Ursache, oder „Ur-Ursache“ (223, 234) zu reden, die über den Causalnexus des Einen mit dem Andern erhaben seyn soll, da bisher die Causalität vom Verfasser nur als ein Verhältnifs des Endlichen zum Endlichen dargestellt wurde. Auch in der Lehre des Absolutismus wird Gott als die Eine, selbe, ganze, unbedingte und unendliche Ursache erkannt und anerkannt, nicht aber als erstes oder letztes Glied in der Reihe der Causalität endlicher Wesen, sondern als die durchaus einsige Ursache, *über* der ganzen Reihe endlicher Causalitäten, diese ganze Reihe in und unter sich seyend und befassend; so dafs Gott nicht in

dem Sinne die erste Ursache genannt werden kann, als gebe es aufser Ihm noch eine zweite, dritte, oder folgende ohne Ende. Aber von dieser Behauptung, dafs Gott die Eine und einsige Ursache aller Wesen und Wesenheiten sey, mufs der Sinn und Gehalt und der Grund im obersten Theile der Wissenschaft, in der Metaphysik, synthetisch deductiv gezeigt werden; und die
409 sich selbst im endlichen Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes erkennende Vernunft kann hierhei, als solche, weder für das Auffinden des Inhaltes, noch für den Nachweis der Geltung des Causalitätsbegriffes das Mindeste helfen, da dieser das endliche Vernunftwesen, und sein endliches Bewufstseyn, als göttliche Grundwesenheit übersteigt, und davon so unabhangig ist, wie z. B. die mathematische Wahrheit. Der Verfasser läfst es ferner bei diesem unbefugten Ueberspringen von der Reihe endlicher, wechselseitiger Causalverbindungen endlicher Dinge, die nach seiner Meinung, sowie diese endlichen Dinge selbst, aufser dem Absoluten seyn sollen, zu der „ersten, absolut nothwendigen Ursache, „oder Ur-Ursache“ hier nicht bewenden; er führt auch noch den im Vorigen garnicht vorbereiteten, und in keiner Hinsicht erklärten oder auch nur nachgewiesenen Begriff der *Freiheit* ein, wenn er sogleich nach den zuletzt angeführten Worten sagt: „Wir misdeuten den Begriff der Nothwendigkeit in eben dieser „Beziehung, wenn wir uns einbilden, in dem Urwirklichen, wie „in der Natur, eine innere Nothwendigkeit zu erkennen, welche „die Freiheit ausschliefst.“ Zu dieser Verwickelung ist aber auch im Systeme des Absolutismus gar kein Grund vorhanden, vielmehr wird in demselben die Freiheit als Grundwesenheit Gottes synthetisch deductiv, sowie die Ursachlichkeit, erkannt. Statt nun diese wichtige Behauptung irgend weiter zu erlaütern und zu rechtfertigen, wird daran folgende neue gefügt: „Wir verwickeln „uns in eine nichts erklärende Combination von Begriffen, wenn „wir zu erklären versuchen, *auf welche Art* etwas von dem Ur„wirklichen, das wir in Beziehung auf die Causalverbindung der „Dinge die erste Ursache nennen, Verschiedenes und doch in sich „selbst Wirkliches im Absoluten gegründet seyn, und doch ne„ben dem Absoluten bestehen könne.“ Hier wird die entscheidende Behauptung, dafs irgend etwas *neben* dem Absoluten bestehen könne, unvermerkt, als verstehe sie sich von selbst, mit eingeschoben, und erschlichen; so auch die zweite: dafs das Absolute in dem Sinne Ursache seye, dafs das von ihm Verursachte und „in ihm Gegründete“ aufser und „*neben*“ ihm seye und bestehe. Der Absolutismus dagegen lehrt, dafs *aufser* Gott, oder dem Absoluten, Nichts ist oder besteht, also auch nicht *neben* Gott, und dafs Gott Ursache ist von Allem was Gott in,

und unter Sich ist. *) Diefs sieht Jeder ein, der den Gedanken: 410
Wesen, oder: Gott, das ist: das Eine, selbe, ganze, mithin unendliche und unbedingte Wesen hat; in welchem Gedanken es einleuchtet, dafs der Gedanke, dafs *aufser* Gott das Geringste ist, eine unmittelbare, wenn schon unbemerkte und unbeabsichtigte Verneinung und Aufhebung oder Leugnung des Gedankens: Gott, ist; wie wir schon oben (211, 229, 232, 379) erklärt haben. Die Behauptung: Gott, und die Behauptung: Etwas aufser Gott, sind in unauflöslichem Widerstreite; es ist diefs der unbedingte Widerspruch im Beigelegten (*contradictio in adjecto*), — der unbedingte Unsinn. Dafs nun von Denen, die Dinge aufser und neben Gott zu denken vorgeben, hinterher behauptet wird: Gott erkenne Sich selbst, seye die unbedingte Vernunft, das unendlich persönliche, lebendige Wesen, Diefs ist zwar an sich, sachlich genommen, Wahrheit, und der Absolutismus erweist Dieses Alles in wissenschaftlicher Methode **); aber die unendliche Persönlichkeit kann von den Nicht-Absolutisten, wegen der sinnlosen Grundannahme vom Endlichen aufser und neben dem Absoluten, nicht wissenschaftlich erkannt werden, und ebensowenig wird mit der Annahme der unendlichen Persönlichkeit Gottes von ihnen die vorausgegangene Aufhebung der Unendlichkeit und Unbedingtheit Gottes durch die willkührliche Annahme, dafs Etwas in irgend einer Hinsicht aufser Gott und neben *Gott* dem Einen *Wesen* seye, aufgegeben. Aber durch wissenschaftliche Ergründung zeigt sich vielmehr: dafs mit der Annahme, dafs Etwas aufser Gott, die Annahme, dafs Gott das Eine, unendliche, unbedingt vernünftige, persönliche, lebendige Wesen seye, *wissenschaftlich* nicht bestehe; und zwar schon darum nicht, weil bei jener Annahme des Nicht-Absolutismus die endliche freie vernünftige Persönlichkeit der endlichen Vernunftwesen mit ihnen selbst als aufser und neben Gott, also auch als aufser und neben Gottes freier vernünftiger Persönlichkeit angenommen, also derselben als ein Aüfseres neben und gegenüber gestellt wird, wodurch dann die erstere, man drehe und wende sich mit Worten wie man wolle, nicht mehr als die Eine, selbe, ganze, mithin unendliche und unbedingte freie Persönlichkeit Gottes gedacht wird. Allerdings ist es ein Theil der Gottinnigkeit und Frömmigkeit, dafs das endliche freie Vernunftwesen sich und seine freie Persönlichkeit als ein in, unter und durch Gott seyendes

*) *Spinoza* druckte diefs aus: *Deus est causa immanens non transiens. (Ethices l. I. Prop. XVIII; confer. Epist. XXI, Opp. Vol. I, p.* 509.)

**) Diefs behauptet auch ausdrucklich *Schelling*, an mehren Orten seiner Schriften, unter andern in dem mehrerwähnten *Denkmal der Schrift Jacobi's*, S. 30, 64, 77, 88, 112.

und bestehendes Endliche erkenne, in Gott von Gott unterscheide, als ganz in Gott von Gott abhangig erkenne, und in keiner Hin-
411 sicht Gott gleichstelle, noch mit Gott verwechsle: aber sobald das endliche Vernunftwesen sich ausser Gott und neben Gott, Gott gegenüber, erblickt, giebt es den reinen, ganzen Gedanken: Gott, auf, setzt sich selbst ausser Gott, stört dadurch seine eigne Gottinnigkeit, indem der gottinnige Geist und Sinn und das gottinnige Gefühl den Gedanken als unwahr und unfromm verwirft, das endliche Vernunftwesen in irgend einer Hinsicht *neben* Gott, Gott *gegenüber* zu stellen. Keinesweges sagen wir, dass die Denker, welche die Gedanken: *Gott*, und: *Etwas ausser und neben Gott*, für vereinbar halten, desshalb Gott leugnen, Atheisten sind, in der Hauptsache mit dem Atheismus stimmen; vielmehr können sie dabei von der Ahnung Gottes erfüllt seyn; aber sie lassen diese beiden Aussagen selbst neben einander unvereint bestehen, sie bringen selbige nicht wirklich an einander; sowie sie dieses zu vollziehen suchen, werden sie finden, dass nur der erste, der Gedanke: *Gott, ausser Dem Nichts*, ein wahrer, ja der einsige Gedanke, die Aussage aber: *Etwas ausser Gott*, ein blosses Wort, ein sinnloser Ungedanke ist.

Der Verfasser behauptet nun zunächst ferner: „Alle in die-„ser Beziehung möglichen Combinationen der Begriffe von Wirk-„lichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit sind ein logisches „Gaukelspiel. Der dialektische Pantheismus vollendet nur dieses „Gaukelspiel durch die Schlüsse, die beweisen sollen, dass im „Absoluten alles Eins und Einerlei sei, weil wir die Möglichkeit „des Gegentheils nicht begreifen können.“ Der Verfasser miskennt den Absolutismus ganz, wenn er ihm die nur dem Nichtabsolutismus eigne subjective Maxime unterschiebt: dass er etwas annehme, weil *wir* das Gegentheil nicht begreifen können. Aber der Verfasser trifft hiemit den Absolutismus und seine Lehre von dem Endlichen in, unter und durch Gott überhaupt garnicht; denn der Absolutismus lehrt zwar auch im Innern der Wissenschaft alle Combinationen der bestimmten Seynarten als wesenliche Wahrheit, aber niemand weiss es besser als der Absolutist, dass es ein taüschendes leeres Spiel ist, das Absolute, und das Verhältniss des Absoluten zu dem Endlichen, vom Endlichen ausgehend durch Schluss erkennen zu wollen. Der eigentliche Streitpunkt zwischen der Lehre des Absolutismus und der des Verfassers ist die Frage nach dem Seyn des endlichen Wesenlichen in Gott oder ausser Gott, oder wie der Verfasser sagt: „des relativ Wirklichen“ hinsichts des Absoluten. Ist *ausser* dem absoluten Wesen, das ist, ausser Gott, als dem Einen, selben, ganzen Wesen irgend Etwas in irgend einer Hinsicht, oder ist ausser Ihm

in aller Hinsicht Nichts? — Das ist die Frage. Diese Frage wird weder dadurch entschieden, daſs man, wie hier der Verfasser thut, unvermerkt und ohne Rechtfertigung Etwas, das *neben* und *auſser* dem Absoluten ist, einschiebt, und erschleicht, noch dadurch, daſs man gesteht, es sey allerdings unerklärlich, wie *neben* dem Absoluten etwas bestehe, (409), noch endlich dadurch, daſs man versichert, überhaupt im Absoluten nichts begreifen zu können, wie der Verfasser (S. 200) gleichfalls thut. Denn ist Letzteres die Meinung, so ist das ganze Räsonnement, die ganze Argumentation wider den Absolutismus, sowie überhaupt die 412 ganze Wissenschaft auf Nichts gegründet, und man sollte es dann ganz einfach bei der Versicherung seiner Unwissenheit bewenden lassen. — Ueber jene Hauptfrage wird also auch vom Verfasser eine wissenschaftliche Erörterung, die zu einer bestimmten Erklärung führt, gefordert. Er hat sie in dieser Schrift nirgends gegeben. Er gebe sie, mit ihren Gründen, er zeige, *daſs* und *wie* die Aussagen: das absolute Wesen, und: Etwas auſser und neben dem absoluten Wesen, zusammen sind, zusammen bestehen, und zusammengedacht werden können, ohne daſs die zweite Aussage die erste aufhebt: und wir werden ihm auf dem Grunde und Boden der Wissenschaft Rede stehen. Ist erst dieser Hauptpunkt erörtert, dann ist es möglich den Absolutismus und Nicht-Absolutismus nach allen untergeordneten Lehren und streitigen Punkten zu vergleichen, und auch diese zur Entscheidung zu bringen. Aber ohne daſs dieser Hauptpunkt wissenschaftlich, unmittelbar entschieden ist, ist aller Streit ein nutzloses eitles Bemühen; weder historisch polemische Umständlichkeit, noch aus der Annahme, daſs Alles in Gott ist, voreilig gezogne Consequenzen, welche bedenklich und gefährlich seyn sollen, können dann das Geringste fruchten; vielmehr wird dadurch der Geist von der Hauptsache abgelenkt, zerstreut, und durch das Einmischen des Gefühls, und der Furcht und der Hoffnung, um die ruhige Besonnenheit gebracht, die eine der ersten Bedingnisse der Wahrheitforschung, und der Anerkenntniſs der Wahrheit ist.

Hierauf wird sogleich noch Folgendes gelehrt: „Der Abgrund, der vor unserm Verstande zwischen dem Absoluten und „der relativen Wirklichkeit liegt, die wir in uns selbst, und „durch die Sinne erkennen, bleibt immer unausgefüllt.“ Er ist nicht da, dieser Abgrund, wie wir schon weiter oben gezeigt haben, und diese metaphysisch-optische Täuschung verschwindet, sobald erkannt wird, daſs alles Endliche in und unter Gott und durch Gott ist, und daſs alle Individualität, welche allerdings als solche dem endlichen Geiste ewig unergründlich ist (398, 717, 293), ihrer Idee nach erkannt wird in und durch die ewige Ur-

sachlichkeit, und dann durch die unbedingte zeitliche Ursachlichkeit, das ist als in und durch die Freiheit, Gottes, indem alles Individuelle entweder durch Gottes individuelles freies Wirken selbst hervorgebracht wird, oder, wenn und insofern dabei die endliche freie Ursachlichkeit aller endlichen Vernunftwesen, die von Gott ewig verursacht in und unter Gott sind, bestehen und
413 leben, zunächst mitwirksam ist, dennoch unter Gottes individueller Vorsehung und Leitung stehend erkannt wird. — „Wenn „ihn", sagt der Verfasser weiter, „der Verstand ausfüllen könnte, „so müfste sich uns die Entstehung unsrer Ichheit und der Na- „tur der Dinge aufser uns *unmittelbar* kund thun durch die Idee „des Absoluten selbst." Diese Unmittelbarkeit des Kundthuns unsrer Ichheit und der Natur der Dinge wird aber garnicht erfordert; denn wenn es nur eben dargethan wird, als in und durch das Absolute gegründet und bestimmt, so ist's genug, wenn es auch noch so mittelbar geschähe. Nur aber *mittelbar* kann das Darthun unsrer endlichen, individuellen Ichheit, und der individuellen aüfseren Dinge seyn, weil alles Endliche, als solches mittelbar, und vermittelt ist durch Gott als die Ursache, indem Gott auch an und in dem Endlichen seine eigne Wesenheit nach allen Grundwesenheiten oder Eigenschaften derselben, als an dem Ihm Aehnlichen, darstellt und offenbart. Was aber der Verfasser hier unter: *Entstehen*, denkt, ist uns aus dem Vorhergehenden und Folgenden nicht klar. Ist *zeitliches* Entstehen gemeint, so hätte zuvor die Idee der Zeit erklärt, und vorerst die Frage beantwortet werden müssen, ob es überhaupt Sinn habe, von der zeitlichen Entstehung eines Ich, oder „der Natur der Dinge", oder irgend eines Wesenlichen überhaupt als solchen zu reden und danach zu forschen; und bei diesen Untersuchungen wird der Absolutismus überallhin folgen können. Ist aber unter: *Entstehen*, die unzeitliche, ewige Begründetheit, Verursachtheit und Abhangigkeit jedes Ich und aller endlichen Dinge von Gott gemeint, so vermag der Absolutismus die Frage danach allerdings zu beantworten, wie wir bereits (75, 380 f. vergl. 530 ff.) gezeigt haben.

Zuletzt kommt der Verfasser auf die von uns im Vorigen widerlegte Behauptung zurück: „Aber nur *durch* unsre Ichheit „und *in* unsrer Ichheit erkennen wir das Absolute, nicht unsre „Ichheit, oder die Natur der Aufsendinge *aus* dem Absoluten." Was er hinzusetzt: „und das Absolute selbst bleibt immer ver- „schieden von unsrer Ichheit sowohl, als von der Natur der Aus- „sendinge", ist wahr, und wird in keinem philosophischen Systeme so gründlich eingesehen und gezeigt, als in dem des Absolutismus; und zwar mit der Weiterbestimmnifs: dafs diese Un-

terscheidung zwar hinsichts des Endlichen, als solchen, eine aüſsere, hinsichts des Absoluten selbst aber eine innere seye; wogegen nach der Lehre des Verfassers, und *Jacobi's*, und nach jeder Lehre, welche auch auſser und neben Gott noch Wesenliches annimmt, diese Unterscheidung auch hinsichts des Absoluten eine aüſsere seyn soll.

Schlüſslich muſs ich, auf vorstehende kritische Beleuchtung mich beziehend, bekennen, daſs ich in dem ganzen Räsonnement des Verfassers wider den sogenannten dialektischen Pantheismus, insbesondere wider die Behauptung: daſs das Absolute auch als 414
absoluter Erklärungsgrund alles Endlichen anzuerkennen sey, die dialektische Tiefe und den logischen Zusammenhang vermisse, und daſs sich der Verfasser ohne Grund überzeugt hält, jene Behauptung dialektisch aufgehoben, oder auch nur im Geringsten „entkräftet“ zu haben.

„*Kritik des mystischen Absolutismus und Pantheismus.*“

Der Verfasser geht nun an die Kritik der Denkart, welche er den mystischen Pantheismus nennt. Zwar wird in der Inhaltangabe diese Denkart zuförderst als Absolutismus und dann erst auch als Pantheismus angekündigt; aber in der Abhandlung selbst wird von selbiger ohne Weiteres nur als von Pantheismus geredet.

„Die Gewalt“, so beginnt diese Kritik, „mit welcher der „mystische Pantheismus den denkenden Geist ergreift, der sich „der Betrachtung des Absoluten hingiebt, gründet sich nicht auf „Schlüsse. Die mystische Anschauung, von welcher dieser Pan„theismus ausgeht, soll über alle Dialektik erhaben seyn.“ Obschon der Absolutismus überhaupt nicht auf Schlüssen gegründet seyn kann, indem die Anerkenntniſs des Unbedingten, welches keines Beweises bedarf, selbst schon für jeden Schluſs vorausgesetzt werden muſs: so kann doch eben Dieſs mit dialektischer Lehrkunst gezeigt werden, daſs die Erkenntniſs und Anerkenntniſs des Absoluten über alles Begreifen im Sinne der bisherigen Logik, sowie über alles Urtheilen und Schlieſsen erhaben sey. Der Verfasser nennt den Absolutismus mystisch, wenn derselbe ohne weitere Vorbereitung mit dem Princip, der intellectualen Anschauung des Absoluten, anhebt; aber dialektisch, wenn derselbe die Anschauung des Absoluten dialektisch, das ist, nach des Verfassers Meinung, durch Schlüsse, vorbereitet. So hat sich z. B. *Schelling* auf die erste *); *Hegel*, auf die zweite Weise

*) So habe auch ich mich bei Darstellung der Grundlage der Sittenlehre verhalten, wie ich dort (S. 13 f.) bestimmt erkläre. Dort sage ich unter andern: „„Zu der Anschauung des Princips, (das ist des unendlichen und

415 verhalten. Aber unser Verfasser beachtet bei seiner Abtheilung des Absolutismus in dialektischen und mystischen Absolutismus und Pantheismus keinesweges, dafs die Grundbehauptung, das Princip, in beiden Darstellungen ganz Dasselbe bleibt, und dafs die dialektische Erweckung der Grundschauung im Geiste keinesweges eine syllogistische Demonstration ist, in dem Sinne dieser Wörter, welcher in der formalen Logik angenommen wird. Die Verständigkeit der Kritik, und die Gerechtigkeit des Sinnes fordert, die Wörter: *dialektisch*, und: *Schlufs*, bei Beurtheilung jeden Systemes, sofern sie in den Behauptungen desselben vorkommen, in dem Sinne zu nehmen, welchen der Urheber dafür bestimmt hat. Die Beurtheilung des Sprachgebrauchs mufs dann von der Beurtheilung des Inhalts der Lehre unterschieden werden. So ist, z. B. bei Beurtheilung des *Hegel*'schen Systemes niemand befugt, die Wörter: *dialektisch*, *Idee*, *Begriff*, *Urtheil*, *Schlufs*, in dem gewöhnlichen Sinne der bisherigen formalen Logik zu nehmen, sondern nur in dem davon gänzlich verschiedenen, den *Hegel* mit Bestimmtheit angegeben hat. Werden alle diese Punkte wohl erwogen, so wird erkannt, dafs des Verfassers Unterscheidung des dialektischen und mystischen Absolutismus, die Hauptlehre des Absolutismus garnicht betrifft; und dafs daher von jedem Absolutismus gelten mufs, was hier der Verfasser von dem sogenannten mystischen in folgenden Worten behauptet.

„Unmittelbar durch einen obersten Erkenntnifsact, unter „welchem das Bewufstseyn, in dem wir Eins von dem Andern

„„ewigen Urwesens) einen in endlichen Dingen zerstreuten Geist zurückzu- „„leiten, ist das Geschäft nicht der Wissenschaft selbst, sondern einer Ein- „„leitung in dieselbe, u. s. w. Hier aber müssen wir voraussetzen, dafs „„die Anschauung des Urwesens schon gegenwärtig und die Idee desselben „„schon als Grundsatz" (Grundlage) „alles Wesens" (alles Wesenlichen) „„anerkannt worden sey; wir müssen ohne weitere Anleitung für die An- „„fangenden, sowie ohne alle Vertheidigung gegen die Andersgesinnten, „„vom Urwesen anheben, und in ihm unsre Wissenschaft begründen und „„zu Stande bringen."" Gleichwohl hatte ich damals schon den analytisch-subjectiven Theil der menschlichen Wissenschaft grofsentheils ausgebildet, wovon meine im Jahre 1803 erschienene historische Logik ein theilweises Zeugnifs ist. Ich hielt aber damals noch den subjectiv-analytischen Theil der menschlichen Wissenschaft blofs für *einleitend* in den Gliedbau der Wissenschaft, weil erst mit der Erkenntnifs und Anerkenntnifs *Gottes* oder *Wesens*, (oder nach meinem früheren Sprachgebrauche: *Urwesens*) auch das menschliche Wissen ein wahres vollwesenliches Wissen ist; obschon ich bereits damals das eigenthümlich Wesenliche dieses analytisch-subjectiven Theiles des menschlichen Wissenschaftbaues richtig erkannte, das ist: reine, nicht demonstrative Erfassung des Geistes selbst, und was an ihm und in ihm sich findet, unter dem Charakter der Gewifsheit, *dafs* es so ist, bis zur Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Principes zu seyn.

„unterscheiden, als ein bloſser Reflex der Urthätigkeit des Abso„luten liegen soll, erkennen wir nach dieser Lehre die Einheit „und Einerleiheit oder sogenannte Indifferenz alles Wirklichen „im Absoluten." — Aber der oberste Erkenntniſsact ist, nach 416
der Lehre des Absolutismus vielmehr die Erkenntniſs und Anerkenntniſs des Absoluten in der unbedingten Schauung, die an sich selbst gewiſs, keines demonstrativen Beweises bedarf, noch eines solchen fähig ist. Erst in und mit der Grundschauung des Einen unbedingten Wesens, welche von mehren Schulen die intellectuale Anschauung des Absoluten, nicht eben angemessen, genannt wird, behauptet der Absolutismus, daſs auch *die* Einsicht gegeben sey, daſs alles endliche Wesenliche, welches unser Verfasser das Wirkliche nennt, im Absoluten einerlei und indifferent seye, keinesweges aber daſs es nicht auch, als Endliches, eigenthümlich wesenlich, mithin verschieden und zu unterscheiden seye; obgleich die Einsicht, daſs alles endliche Wesenliche im Absoluten ursprünglich einerlei und indifferent seye, als die höhere und ehere, die Erkenntniſs der Verschiedenheit und der Differenz dagegen als die dadurch vermittelte und bedingte, behauptet wird. Wenn also der Verfasser hier einschaltweise bemerkt, der Absolutismus behaupte, daſs das Bewuſstseyn, worin wir Eins von dem Andern unterscheiden, im Absoluten als ein bloſser Reflex der Urthätigkeit desselben liege, so ist Dieſs nur dann die ganze Behauptung des Absolutismus hierüber, wenn statt *Urthätigkeit* vielmehr *Ursachlichkeit* gesetzt wird; indem diese Behauptung auch *ewigen*, unter sich und vom Absoluten verschiedenen und unterscheidbaren Dingen gilt, nicht bloſs oder zuerst zeitlichen, die *Urthätigkeit* aber die Form der Zeit an sich hat. Uebrigens merke der Leser hier eben Dieſs an, daſs der Verfasser in dieser Stelle zugesteht, daſs auch „die Absolutisten" das Absolute auch als Urthätigkeit betrachten, — nicht als ein Lebloses; wenn sonach ebendieselben bestimmen, daſs sie unter dem Worte: *das Absolute, Gott,* und zwar, *als die absolute Vernunft* verstehen, so geht daraus hervor, daſs sie mit dem Worte: das Absolute, Gott selbst als die absolute Vernunft, und zugleich als die Urthätigkeit bezeichnen, daſs sie mithin auch Gott, als das mit absoluter Vernunft urthätige Wesen anerkennen, das ist, als das urthätige unbedingte Vernunftwesen, — „als den leben„digen Gott." — Dieſs gilt insbesondere von *Schelling*, dessen Lehre unser Verfasser mit seinem sogenannten mystischen Pantheismus vorzugsweise meint, aber selbige so gänzlich nicht versteht und misversteht, als *Jacobi.* Der geschichtliche Beweis hievon liegt auſser unserem Plane, aber er ist in *Schelling's* Schriften (vergleiche oben 10 ff.), sowie in ganz bestimmten Er-

417 klärungen *Schelling's* hierüber vor den Augen Aller, die sehen wollen und können. *)

Der Verfasser spricht nun sogleich wider den mystischen Absolutismus einen doppelten Tadel aus. Zuförderst: „Eine nicht „jedem Menschen gegebene Fähigkeit, das Absolute auf diese Art „anzuschauen, wird nach dieser Lehre als erste Bedingung der „Möglichkeit des wahren Philosophirens vorausgesetzt.“ Wenn der Mathematiker, der Künstler, ja sogar der höhere Handwerker, bei seinem Schüler eine vorwaltende Fähigkeit, die nicht Jeder hat, voraussetzt, so findet man Das richtig, und garnicht unbescheiden; wenn aber der Philosoph, der auf eines der höchsten Werke der menschlichen Vernunft, auf die Wissenschaft selbst, zuerst zwar auf die ganze Wissenschaft, als solche, und dann auf deren höchste Theile, richtet, ein Aehnliches fordert und fordern mufs, so findet man diefs eine unerträgliche Anmafsung; als ob zu den höchsten Dingen die Fähigkeiten am allgemeinsten verbreitet, und bereits entwickelt wären, und in der jetzigen Lage des Menschheitlebens es seyn könnten. Und doch ist es so, dafs nicht jeder Mensch die Fähigkeit hat, die Grund-

*) Wir erinnern indefs für diejenigen Leser, welche *Schelling's* Schriften nicht genauer kennen, sey es dafs ihr geistiger Beruf sie nicht darauf geführt, oder dafs das verdächtigende Geschrei *Jacobi's* und seiner Anhänger sie davon abgehalten, — nur Folgendes. In der einsigen Darstellung seines Systemes, die in wissenschaftlicher Form, jedoch nur nach dessen erster Abtheilung, erschienen ist, und in der Zeitschrift für speculative Physik (im zweiten Hefte des II. Bandes, 1801) gefunden wird, nennt *Schelling* das Absolute, die *absolute Vernunft*, und in der mehrerwähnten Schrift: Denkmal der Schrift Jacobi's etc. S. 113 erklärt er, dafs er mit der absoluten Identität *Gott* gemeint, aber sich des Namens Gottes damals in der Absicht enthalten, weil sie noch nicht weit genug evolvirt gewesen, und um Misverständnissen vorzubeugen. Schon in dem philosophischen Gespräche: *Bruno* (1802) redet *Schelling* von der Erkenntnifs, worin Gott Sich selbst, und alle endliche Dinge, erkennt. So auch in der Schrift: *Philosophie und Religion* (1804). In der Schrift von der menschlichen Freiheit (in den philosophischen Schriften, B. I, 1809), und in der hier mehrerwähnten Schrift: *Denkmal der Schrift Jacobi's* u. s. w., (1812, S. 64, 65, 77, 88, 112) bekennt sich *Schelling* bestimmt zu dem philosophischen Theismus, also auch zu der Lehre vom lebendigen Gott. Daselbst (S. 30) sagt er ausdrucklich, er habe in der Schrift von der menschlichen Freiheit den Begriff von der moralischen Freiheit, sowie den der Persönlichkeit des höchsten Wesens nicht nur erklärt, sondern zu begründen gesucht. Und wenn *Schelling* in der druckschriftlichen Entfaltung seines Systems noch nicht bis dahin gekommen, uns seine Darstellung der Religionsphilosophie und der Ethik mitzutheilen, was berechtigt uns, zu vermuthen, dafs er diese Wissenschaften in seiner philosophischen Mufse nicht werde weiter durchgebildet haben? — Ein Geist, der in so wenigen Jahren der ersten Jugend so Grofses und so Tiefsinniges geleistet, sollte nicht Werke höherer Vollendung in den Jahren des Mannes vorbereitet haben?

wahrheit *wissenschaftlich* einzusehen, als welches doch die erste und unerläſsliche Bedingung des Philosophirens ist, sowie für 418
jede untergeordnete Wissenschaft die Grundschauung ihres ganzen Gegenstandes, als ihrer ganzen Wahrheit, die Grundbedingniſs derselben befunden wird, wie z. B. für die Geometrie die Grundschauung des unendlichen Raumes die Grundbedingniſs davon ist, daſs sie als echte Wissenschaft gestaltet werde.

„Der Verstand“, so setzt der Verfasser seine Schilderung des mystischen Absolutismus fort, „der die Schlüsse des begei„sterten Sehers nur logisch analysirt, wird abgefertigt als ein „gemeiner, der gar kein Recht haben soll, über die höhere Spe„culation mitzureden.“ — Nicht aber wird der Verstand überhaupt, noch insbesondre auch in seinen logischen Functionen, von dem Absolutismus auf solche Weise abgefertigt, — vielmehr angesprochen, und vernommen. Man lese und würdige z. B. nur, was *Schelling* *) über die Wesenheit des Verstandes, wider *Jacobi* sagt, der, nachdem er die Vernunft als das höchste Erkenntniſsvermögen angesetzt hatte, den Verstand blindlings verwarf. Aber dem Verstande, der noch nicht zur Vernunft gekommen, dem Verstande, der nur logisch im Sinne der bisherigen formalen Logik analysirt, kann der Absolutismus die Befugniſs, über die Grundschauung zu entscheiden, allerdings nicht zuerkennen; da diese Schauung absolut ist, als solche keine Unterscheidung an sich hat, und nicht in Form des Begriffes, Urtheiles und Schlusses steht, obschon sie auch diese Formen in und unter sich enthält. Nach der Lehre des Absolutismus ist auch der Verstand, wenn selbiger als das Vermögen der Unterscheidung und des Erfassens des Endlichen nach seiner Verschiedenheit, bestimmt wird, ein untergeordnet wesenliches Vermögen der Vernunft, wenn Vernunft das Eine, selbe und ganze Erkenntniſsvermögen bezeichnen soll.

„Wenn man nun“, so fährt der Verfasser fort, „von der „Höhe dieser Anschauung, wo Alles in Einem erkannt werden „soll, herabblickt auf das Bewuſstseyn, wo das Erkennen sich „unterscheidet von dem Erkannten, und der denkende Geist sich „selbst nicht verwechseln kann mit der materiellen Natur, die „ihn in körperlichen Verhältnissen umgibt, da soll man inne wer„den und begreifen, wie das Erkennende mit dem Erkannten, der „reine Gedanke mit der sinnlichen Wahrnehmung, und die Ich- 419
„heit mit der materiellen Natur in Gegensätzen hervortreten, die „nur psychologische nicht metaphysische Gültigkeit haben, indem „das Absolute als ewige Lebensthätigkeit oder als ein Allleben,

*) In der Schrift: Denkmal der Schrift etc. S. 136 ff.

„in sich selbst, gleich einem Magneten, polarisirend, alle diese „und alle ihnen ähnlichen Gegensätze erzeugt, und ebendadurch „das Bewufstseyn schafft, in welchem die Ichheit etwas anderes „zu seyn glaubt, als ein Subjectivitätspol des Absoluten. Von „diesem Standpunkte herab soll dann der Seher, der sich selbst „im Absoluten erkennt, seine Ichheit auch in dem allgemeinen „Leben der materiellen Natur, das er nicht bezweifeln darf, wiedererkennen, und durchgängig das Geistige mit dem Materiellen „parallelisirend und indifferenzirend als wahren Naturphilosophen „sich darstellen." In dieser Schilderung ist zwar einiges Richtige, sie ist aber durch unwahrhafte Züge entstellt, die der Absolutismus als nicht die seinigen abweisen mufs. Dafs der Verfasser den Philosophen, der das Absolute erkennt, und auch alles endliche Bedingte als im Absoluten und durch selbiges enthalten überhaupt anerkennt, und es dann zur wissenschaftlichen Erkenntnifs zu bringen und durchzugestalten sucht, einen Seher nennt, der von der Höhe der Grundschauung herabsieht, darf ein solcher Philosoph annehmen, und bekennen, dafs er diesen Namen immer mehr zu verdienen bestrebt sey. Wenn aber des Verfassers Schilderung zugleich die Meinung zu enthalten scheint, als wenn der Absolutist den denkenden Geist und überhaupt sich selbst nach seiner ganzen Wesenheit nicht auch zugleich unterscheide sowohl „von der materiellen Natur", als von dem Absoluten selbst, so ist damit die Lehre des Absolutismus nicht getroffen. Denn der Absolutist, indem er die göttliche Wesenheit, als auch noch in allem Endlichen dieselbe, und als reine Wesenheit zugleich als die Grundlage alles endlichen Allgemeinen und Individuellen, weifs, erkennt er in und durch dieselbe göttliche Wesenheit auch alle Verschiedenheiten und Unterschiede im Gebiete der Endlichkeit um so gründlicher und schärfer; und obgleich er in der Bestimmtheit der Endlichkeit aller Wesen und Wesenheiten einen wesenlichen Theil der Fülle und Vollkommenheit Gottes selbst erkennt, so erkennt er doch auch Gott als das Wesen über allem Endlichen in Ihm, als das unbedingte Urwesen, und kommt nie bis zu der unwahren Behauptung herab, dafs die endlichen Dinge, jedes für sich, oder ihre Gesammtheit, die Welt, ein Bestandtheil Gottes selbst seyen; indem er es als eine der obersten Grundwesenheiten Gottes anerkennt, dafs Gott die selbe, ganze Einheit seye, die in keiner Hinsicht aus ergänzenden Theilen besteht, und da erst die weitere wissenschaftliche Gestaltung der Grundschauung zeigt, dafs Gott alles Endliche,
420 als innere untergeordnete, im Ganzen umfafste, in Ihm mit inneren Grenzen unterschiedene, nicht aber zerschiedene oder abgeschiedene Theile in Sich ist und verursacht; dafs Gott nicht aus

Theilen besteht, sondern dafs alle endliche Wesen als solche in, unter und durch Gott sind und bestehen; dafs Gott nicht aus ihnen, und sie nicht aus Gott, sondern sie als endliches Göttliche in Gott, durch Gott bestehen. Wenn endlich auch „*der Absolutist*“ allerdings auch der wahre *Naturphilosoph* zu seyn und immer mehr zu werden strebt, so liegt diefs ebenfalls in seinem ganzen Berufe; denn es ist ein wesenlicher innerer, untergeordneter Theil der Einen Wissenschaft, auch die uns in den leiblichen Sinnen erscheinende Natur als in Gott, als die Wesenheit Gottes auf eigene Weise darseyend und darbildend wissenschaftlich zu erkennen; auch ist es allerdings gegründet, dafs Naturphilosophie dazu erfordert wird, auch den Parallelismus und die Indifferenz des Geistigen und Natürlichen, welches Letztere defshalb noch nicht das blofs Leibliche, oder gar das blofs Materielle im Sinne des Verfassers ist, wissenschaftlich zu erkennen. Dafs aber der Absolutismus überhaupt, oder auch nach *Schelling's*, oder *Hegel's*, oder nach meiner Lehre, blofs oder vorzüglich pantheistische Naturphilosophie seye, ist eine unverschämte Lüge, welche nur bei Menschen Glauben finden kann, die sich nicht einmal die Mühe nehmen, die Schriften, worin diese Systeme dargestellt sind, auch nur oberflächlich anzusehen. Diese Behauptung dürfen wir unserem Verfasser auch nicht zutrauen, obgleich auch für ihn die speculative Ansicht der Natur, die dem Absolutismus eigen ist, ebenfalls der Ort ist, wo auch ihm Absolutismus, Pantheismus, Naturphilosophie und Atheismus in Eins zusammenfliefsen. Aus diesem gänzlichen Misverstehen der speculativen Naturwissenschaft, vereint mit dem Nichtverstehen des Verhältnisses derselben, als inneren untergeordneten Gliedes des gesammten Lehrsystemes des Absolutismus, ist es gekommen, dafs der Ehrenname eines Naturphilosophen bei *Jacobi*, und seinen Anhängern und Geistesverwandten zum Ekelnamen, ja zum Feldgeschrei geworden ist, was wider Jeden erhoben wird, der die unbedingte Erkenntnifs Gottes einsieht als ein *Wissen* nicht blofs als ein *Glauben* Gottes das im Gefühle ruht, der die Möglichkeit der in der Gotterkenntnifs zu bildenden Wissenschaft behauptet, und in der Natur ein Höheres und Anderes erblickt als einen an sich toden Haufen kleiner Theilchen, Atome, Molecüles, u. s. f. Sie bleiben dann bei diesem Feldgeschrei, das bei der unwissenschaftlichen Menge, wohl auch bei nichtphilosophirenden Machthabern, des beabsichtigten Erfolges nicht verfehlt, wenn auch die Schriften der Verschrienen weit bestimmtere Lehren von Gott als der unendlichen, freien, heiligen Vernunft, von Gott als dem unbedingt erkennenden, empfindenden, wollenden, wirkenden und lebenden Wesen enthalten, als in *Jacobi's* und anderer mit

421 ihm übereinstimmender Denker enthalten sind, und bei ihrer unwissenschaftlichen Denkart enthalten seyn können. — Wenn aber dieses Feldgeschrei wird verklungen, und die Schreier werden vorübergegangen seyn, dann wird die Wissenschaft sich in Kraft und Schönheit als ein in der Menschheit unaustilgliches Werk erheben, und fortan unerschütterlich bestehend in steigender Vollendung weitergebildet werden. Denn die im heiligen Dienste der Wissenschaft sind, lassen sich durch solches Geschrei und Verleumden nicht stören, ihr Werk im Stillen zu fördern, und dabei Gott zu vertrauen, wenn Menschen sie verkennen und verfolgen.

Wie gefährlich dergleichen *Naturphilosophen* auch nach seiner Meinung seyen, giebt der Verfasser sofort deutlich genug zu verstehen, wenn er sagt: „Eine solche Lehre regt die Einbil„dungskraft mächtig auf, besonders durch ihre Naturbetrachtun„gen, wo sie in den uralten Hylozoismus übergeht, der die Wur„zel des gesammten Heidenthums ist, und dem wir so viele geist„volle Dichtungen verdanken. Daher verschmäht dieser Pan„theismus auch die Sprache des kalten Verstandes, wenn er sich „seinem ursprünglichen Charakter gemäfs ausdrückt. Auf die „Einwendung, dafs Phantasiren kein Philosophiren, und Wissen„schaft keine Poesie sei, hat er die kurz abfertigende Antwort „bereit, dafs eine solche seichte Einwendung nur von Dem ge„macht werden könne, wer noch nicht begriffen habe, dafs die „schaffende Einbildungskraft mit dem Erkenntnifsvermögen ur„sprünglich einerlei, also auch das wahre, den Gesetzen der „Natur und des Geistes treue Dichten mit dem wissenschaftlichen „Denken einerlei sei, und der Dichter sich von dem Philosophen „nur durch die Art unterscheide, wie die Urthätigkeit des Gei„stes in der Construction des Einzelnen, oder des Allgemeinen „sich ausspricht.“ Auch in diesem Theile der Schilderung ist Richtiges enthalten, aber durch fremden Zusatz verfälscht. Dafs der Absolutismus die Phantasie auch als ein Organ für die Ausbildung der Wissenschaft betrachtet, und die Poesie als Schwester der Philosophie in ihrer göttlichen Würde anerkennt, ist gegründet; dafs aber der Absolutismus die Phantasie als das höchste Organ der Philosophie ansehe, dafs er aus den Gebilden der schematisirenden oder der dichterischen Einbildungskraft Beweisgründe ewiger Wahrheit entlehne, also Phantasiren mit Philosophiren für einerlei und für einander einsetzbar halte, oder dieses Beides verwechsele und durcheinanderwerfe, ist, als vom Absolutismus selbst, nach dessen Idee behauptet, grundfalsch, und auch als geschichtliche Behauptung wird es durch das Studium und die Würdigung der Hauptschriften des Absolutismus wider-

legt. Das Verhältniſs der Phantasie und Imagination zur Erkenntniſs überhaupt und zur philosophischen insbesondere ist übrigens selbst eine innere, keinesweges leichte, und schon irgendwo befriedigend gelöste Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung. *Kant*, der scharfsinnige Denker, der gewiſs dem Phantasiren, das sich für Philosophiren giebt, nicht hold war, findet in diesem Verhältnisse Geheimniſsvolles, welches schwerlich jemals werde durch- 422
schaut werden. *) Die genaue wissenschaftliche Erörterung dieses Verhältnisses müſste aber bereits geleistet seyn, wenn die Behauptung des wesenlichen Entsprechens, des Parallelismus und der Harmonie, der Philosophie und der Poesie, — der Vernunfterkenntniſs und der Phantasie-Schauung, verstanden und gewürdigt, oder gar widerlegt werden soll. Uebrigens ist auch die Poesie ebensowenig *lediglich* ein Werk der Phantasie, als die Philosophie es ist.

Statt nun seinen Gegnern durch die wissenschaftliche Erörterung des Verhältnisses der Phantasie und der Poesie zu der Vernunft und der Philosophie beizukommen, und dadurch die Zuversichtlichkeit seiner eignen Behauptung zu rechtfertigen, gedenkt der Verfasser vielmehr, „den Schwärmer, bis er zur logi„schen Besinnung kommt, sich selbst zu überlassen.“ „Der na„türliche und gesunde Menschenverstand“, setzt er hinzu, „hat „längst gewuſst, daſs die Einbildungskraft Schöpferin eines un„endlichen Irrthumes wird, wenn man ihre Erzeugnisse mit Er„kenntnissen verwechselt. Denn es ist allgemein bekannt, daſs „man sich durch Einbildungskraft auch das Nichtige als wirklich „vorstellen kann.“ Das Erstere weiſs der Absolutismus noch gründlicher und bestimmter, als der natürliche Menschenverstand; das Letztere aber ist so nicht. Denn was die Phantasie uns in einem bestimmten Bilde vorhält, ist keinesweges in erstwesenlicher Hinsicht, geschweige in aller Hinsicht, nichtig, unwirklich, unwesenlich; es ist vielmehr, als in uns seyend und bestehend, ein wesenliches Gebilde, wenn es das an sich ewig Wesenliche, das ist das Wahre, Gute, Schöne, mit Einem Worte: Göttliches, darbildet; es ist sogar *wirklich*, weil und sofern es in der Zeit als das *Werk* einer grundwesenlichen Thätigkeit des Geistes, einer grundwesenlichen Vernunftkraft, — der Phantasie, *gewirket* und *erwirket* wird, und in seiner Wirklichkeit innerlich im Geiste, durch den Geist, für den Geist, wird und da ist. Allerdings aber kann das durch Phantasie im Geiste Wesenhafte, Wirkliche, noch auf Wesen und Wesenheiten auſser dem in Phantasie urschöpferischen Geiste bezogen werden, insofern das Phantasiege-

*) Man sehe hierüber: Kritik der reinen Vernunft, 1818, S. 132.

bilde entweder selbst als ein ähnliches Nachbild eines äußseren Wirklichen geschaffen wurde, oder insofern die Frage ist, ob auch außerhalb dem Geiste ein solches Gebilde wirklich ist. Diese Beziehung der Phantasiegebilde auf außer dem Geiste Wirkliches ändert aber an der inneren, an sich bestehenden Wesenheit
423 und Wirklichkeit derselben garnichts, — vermindert, und vermehrt sie nicht; denn ihre eigne Wesenheit, Wahrheit und Wirklickeit sofern sie ein Geistiges im Geiste und für den Geist sind, besteht auf gleiche Weise, sie mögen auf äußseres Wirkliche bezogen werden oder nicht, es mag sich in der Außsenwelt des Geistes ihnen Entsprechendes finden, oder nicht. Der phantasirende Geist ist so wirklich, und seine Phantasiegebilde sind in ihm so wesenhaft, und so wesenhaft ihm als Theil seiner eignen Wesenheit gehörig, als die bildende äußsere Natur, und die ihr gehörenden einselnen Naturdinge, welche sie selbst in sich als eine der Phantasie des Geistes entsprechende Thätigkeit bildet, in ihrer Art es auch sind. Nur dadurch, daſs die innere geistige Wesenheit, Wahrheit und Wirklichkeit der Phantasiegebilde, der Wesenheit, Wahrheit und Wirklichkeit der Naturgebilde also entspricht, daſs beide im Erstwesenlichen einerlei, und nur in dem Gesetz und der Selbständigkeit der Entfaltung verschieden sind, ist es möglich, daſs beide sich wirklich, als Wirkliches mit Wirklichem, verbinden, — daſs die Gebilde der Natur, in den Sinnen des Leibes abgespiegelt, aufgenommen werden in die Welt der Phantasie freier Geister, und daſs dagegen die Gebilde der Welten freier Geister als Welt der Sprache und der Kunst aufgenommen werden in das wirkliche Leben der Natur. Man kann dieses einsehen, ohne je die innere Wirklichkeit mit der äußseren Wirklichkeit zu verwechseln, welches überhaupt nur im Traume und in der Verrücktheit geschehen kann. Wenn aber ein denkender Geist Phantasiegebilde für äußserlich bestehende Naturgebilde hält, so stellt er sich nicht durch Einbildungskraft das Nichtige vor, sondern die Einbildungskraft stellt ihm ein im Innern des Geistes Wirkliches vor, aber der fehlurtheilende voreilige Verstandesgebrauch behauptet, daſs das an dem Irrthume unschuldige Phantasiegebild ein äußseres Gebilde seye. Es ist wichtig, dieſs einzusehen, damit man die Fehlgriffe, die der Verstand macht, nicht der Phantasie beimesse. Selbst wenn der endliche Geist in dem unendlichen Gebiete des Unmöglichen forscht, denkt er keinesweges ein Nichtiges, denn das Unmögliche *ist* zwar nicht da, aber es ist nicht Nichts, sondern die Einsicht desselben führt zur tieferen Einsicht in das Mögliche *); aber

*) Wie viel hat die Analysis z. B. durch die tiefsinnigere Erforschung des Unmöglichen in neuerer Zeit an positiver, tieferer, reicherer, allgemeine-

auch dann, wenn der endliche Geist das Unmögliche für möglich, das Mögliche für unmöglich, wenn er das eine Mögliche mit einem andern Möglichen, oder das Eine Unmögliche mit dem Andern Möglichen verwechselt, ist der Grund und Sitz des Irrthumes keinesweges die Phantasie, sondern der voreilig ohne Uebereinstimmung mit der Vernunft urtheilende Verstand.

Hierbei hat sich der Verfasser erinnert, daſs doch die Phantasie, als schematisirende Imagination, wenigstens in der mathe- 424
matischen Wissenschaft, die freilich der Verfasser, aber Niemand der diese Wissenschaft inne hat, zu der Unwürde der von ihm sogenannten bloſsen Vorstellung herabsetzt (199 f.), die indeſs doch auch vom Verfasser, sowie von Jedermann, als evident und als bei aller Anwendung auf das aüſserlich Wirkliche zuverlässig anerkannt wird, eine unentbehrliche Gehülfin der wissenschaftlichen Erkenntniſs seye. Er sagt (S. 211 f.) unmittelbar nach dem Zuletztangeführten. „Mögen nun die Functionen der Einbildungs- „kraft noch so genau zusammenhängen mit den Functionen des „Verstandes, und in der Geometrie noch besonders mit der Be- „gründung der Begriffe durch die Constructionen der geometri- „schen Figuren, so wird doch auch dadurch das Phantasiren noch „kein Erkennen, und auch die geometrischen Figuren insofern, „als sie rein geometrisch von der Einbildungskraft construirt „werden, sind ohne physische und metaphysische Wirklichkeit.“ Es ist aber irrig, daſs die Geometrie ihre Begriffe durch individuelle Anschauungen *begründe*, da sie selbige vielmehr dadurch nur erlaütert. Weder ein Absolutist, noch ein Geometer haben, soviel ich weiſs, behauptet, daſs das schematische Phantasiren die geometrische Erkenntniſs selbst seye. Daſs aber die inneren, und aüſseren schematischen Figuren ohne physische, das ist in der aüſseren Natur stattfindende Gültigkeit und Wirklichkeit seyen, hat wohl ebensowenig ein Absolutist oder Geometer behauptet; wohl aber ist den Geistvolleren unter ihnen ersichtlich geworden, daſs auch die aüſsere Natur in reellen Gebilden, im Weltenbau, sowie im Reiche der endlichen vororganischen und organischen Gestaltungen die erhabenste, reichste und tiefsinnigste Geometrie ausübe *), sowie wiederum auf eigne Weise der bildende Künstler; welches aber nicht so zu verstehen, als wenn

rer, umfassenderer Erkenntniſs des Möglichen und Wirklichen gewonnen? — Dieſs zeigt sich vergleichweise am reichsten und tiefsinnigsten in *Hoéné de Wronsky's* mathematischen Schriften (676 f. N.).

*) Man sehe z. B. *Schelling's* ersten Entwurf der Naturphilosophie, 1799. Auch ich habe in meiner: *Anleitung zur Naturphilosophie* (1804) insbesondre den Parallelismus der Processe und der Formen in der Natur zu erlaütern gesucht.

Natur und bildende Kunst nur, oder erstwesenlich, die Geometrie ausüben. Es kann mithin von einer physischen Bedeutsamkeit und sachlichen Gültigkeit der schematischen Raumgebilde der Geometrie allerdings mit tiefem Sinne die Rede seyn. Was aber die hier sogenannte metaphysische Wirklichkeit der Raumgebilde betrifft, so mufs bemerkt werden, dafs die Wissenschaft vom Raume durchaus metaphysisch ist; indem der Raum selbst ein übersinn-
425 licher, metaphysischer Gegenstand ist, der sowohl nach seiner extensiven als nach seiner intensiven Unendlichkeit nur übersinnlich, das ist eben metaphysisch, erkannt werden kann; dafs also die geometrischen schematischen, mit freier besonnener Kunst der Phantasie gebildeten Figuren eine wesenliche metaphysische Bedeutung haben, also in dieser Hinsicht ein Wesenliches, mithin nach des Verfassers Sprachgebrauche (100, 220), ein Wirkliches sind, ist unwiderleglich.

Diese Behauptungen des Verfassers werden noch auffallender, wenn unter *Phantasie*, wie er hier nur beilaüfig (S. 212) zu verstehen giebt, aber anderwärts (z. B. Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse S. 56 ff.) bestimmter erklärt, *die productive Geistesthätigkeit überhaupt* verstanden, also auch das individuelle Denken, Empfinden, Wollen, ja sogar das nichtsinnliche Schaun alles insgemein zur Phantasie geschlagen werden müsste.

Nach den zuletzt angeführten Worten vernehmen wir weiter: „Was von der idealistischen Lehre zu halten ist, nach welcher „der denkende Geist sein gesammtes Erkennen durch subjective „Thätigkeit aus sich selbst erzeugen und construiren soll, hat sich „uns in der vorigen Abhandlung gezeigt. Wer in der Selbsttäu„schung soweit vorgerückt ist, dafs er den ursprünglichen Unter„schied zwischen dem Anschauen, oder Wahrnehmen, womit das „wirkliche Erkennen anfängt, und den Erzeugnissen der produc„tiven Geistesthätigkeit auf ein und dasselbe Princip zurückfüh„ren zu müssen sich einbildet, der kann sich leicht noch viel mehr „einbilden.“ Es hat damit keine Noth, wenn er nur immer die vorerwähnten Unterscheidungen beobachtet, und sein eigenes ihm innere Wesenliche nicht mit einem aufser ihm Wesenlichen, und die Nachbildung des Aüfserlich-Wesenlichen, auch sofern sie wahr ist, nicht mit dem Wesenlichen, dessen Nachbild sie ist, verwechselt. „Aber eben diese Selbsttäuschung“, sagt der Verfasser ferner, „ohne die nicht möglich ist, um eines gesuchten „Erklärungsgrundes willen das Erkennen für ein Construiren des „Erkannten zu halten, und den Anfang des Erkennens in den Er„zeugnissen einer schaffenden Einbildungskraft zu suchen, liegt „dem mystischen Pantheismus zum Grunde.“ Diefs ist eine durchaus sachwidrige Behauptung, man mag nun den Absolutismus

seiner Idee nach, oder seiner bisherigen geschichtlichen Entwickelung und Gestaltung nach, betrachten. Der Verfasser zeigt sich hier des Sinnes und der Bedeutung des Construirens nach dem Systeme des Absolutismus ganz unkundig. Das, was er meint, nennt kein Absolutist Construiren, denn so ein Vorhaben wäre das eines Verrückten. Und bei dem Construiren des Absolutis- 426
ten geht es so nicht her, als es dem Verfasser vorkommt. Wenn der Leser auch nur das durchdenken will, was von *Schelling* *), und von mir **), über wissenschaftliche Construction gelehrt worden, so kann er die Einsicht gewinnen, daſs die Bemerkungen des Verfassers die Sache nicht treffen. Das Construiren wird übrigens weder um eines gesuchten Erklärungsgrundes willen unternommen, noch ist es überhaupt dabei auf ein Erklären abgesehen. Denn die Construction ist Darstellung, oder Schaubildung des intellectuellen Gegenstandes selbst in der Erkenntniſs und *als* Erkenntniſs, — in seiner bestimmten Wahrheit. Das Schema, oder Schaubild und Begriffsbild ***), der Imagination, welches die Construction begleitet, ist freilich „ein Erzeugniſs der schaf- „fenden Einbildungskraft", wird aber von dem construirenden Philosophen weder für den Anfang, noch für den Inhalt, noch für das Ende der *philosophischen* Erkenntniſs gehalten, sowenig als die mathematischen Schemate von dem construirenden Mathematiker für Anfang, Inhalt und Ende der mathematischen Erkenntniſs gehalten werden. Wie sollte es auch dem sogenannten mystischen Pantheisten einfallen können, die Gebilde einer schaffenden Phantasie für die Grundlage seiner Lehre zu halten, da vielmehr die unbedingte Schauung des Absoluten diese Grundlage ist, welche über allen Gebilden der Phantasie, und jeder geistigen bildenden Thätigkeit, erhaben ist, deren Gegenstand in keiner Hinsicht ein Gebild, oder Bild ist, und für deren Gegenstand überhaupt kein Bild oder Bildniſs möglich ist ****). Auch selbst der Gedanke der ewigen Einheit des Geistes mit Gott als dem Absoluten ist *über* dem Gebiete der Phantasie; Der Verfasser

*) In einer ausführlichen Abhandlung in der neuen Zeitschrift für speculative Physik (Tübingen 1802, I. Bds. 2 Stück); und in seinen früheren *naturphilosophischen* Schriften.

**) In meiner *Anleitung zur Naturphilosophie* habe ich die drei Momente der Wissenschaftbildung die Deduction, Intuition und Construction, jedes für sich und in ihrem Verhältniſs bestimmter entwickelt, als dieſs, wenn ich nicht irre, bis dahin in irgend einer philosophischen Schrift geschehen war.

***) Man sehe das Weitere über das Schema, und die schematisirende Phantasie, in der wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre (1810) S. 204, 209 ff. Abriſs des Systemes der Logik, S. 32, 54.

****) „„Du sollst dir kein Bildniſs noch irgend ein Gleichniſs machen, u. s. w."" 2 Mosis 20, 4; 5, 15 f.

427 freilich setzt dem von ihm dem sogenannten mystischen Pantheismus untergeschobenen Verfahren seine schon oft wiederholte Behauptung entgegen: „denn wo in einem wachen Bewuſstseyn die „Vernunft sich selbst erkennt, weiſs der menschliche Geist nichts „von einer Anschauung, durch die er erkennen soll, wie im Ab„soluten, das sich ihm durch die reine Idee kund thut, die Ge„gensätze, auf denen das Bewuſstseyn ruht, sich indiffirenziren.“ Der Absolutist aber wird solch' ein Bewuſstseyn eher für ein schlafendes, als für ein waches erklären, welches noch die Meinung hegen kann, daſs es selbst auf Gegensätzen ruhe; da sich doch das Bewuſstseyn schon der reinen Selbstbeobachtung als ein in seiner Art Einfaches ohne alle Gegensätze ankündigt, und als ein solches vernommen wird; zumal da dieses angeblich wache Bewuſstseyn noch dazu die alles Inhalts entleerte Idee des Absoluten (s. zuvor S. 222, 328, 233 T. u. N. und unten 791) für die reine hält. „Aber“, meint der Verfasser weiter, „durch Einbil„dungskraft kann man sich vorstellen, es gebe im menschlichen „Geiste einen über dem Bewuſstseyn und doch in der Vernunft „liegenden Anfangspunkt des Erkennens, und dieser Anfangspunkt „des Erkennens sei eine Alles indifferenzirende Anschauung des „Absoluten.“ Abgesehen aber davon daſs dieser Gedanke, er mag nun für wahr, oder für irrig geachtet werden, gar kein Erzeugniſs der Phantasie, sondern der Vernunft und des Verstandes ist; hat der Verfasser die Ueberzeugung des Absolutisten damit garnicht getroffen, wenn er selbigen die Schauung des Absoluten für einen Anfangspunkt, das ist für eine Anfangsgrenze ohne Inhalt, in Ansehung des Erkennens halten läſst; da doch im Gegentheil der Absolutist behauptet, daſs die Schauung des Absoluten der einsige Inhalt des Denkens und Erkennens seye, also weder mit einem Punkte, noch mit einem Orte, sondern nur mit dem ganzen unendlichen Raume emblematisch verglichen werden kann. Ebensowenig trifft der Verfasser seinen Gegner damit, daſs er ihn die Anschauung des Absoluten bloſs und zu-
428 erst für eine Alles indifferenziirende erklären läſst, da doch die Wesenheit, die Daseynheit und das Erkennen alles Differenten ebensowohl als im Absoluten enthalten, und in der Schauung des Absoluten mitgeschaut gedacht wird, als auch ferner die Indifferenz alles Differenten.

„Der Epopt“, so meint der Verfasser ferner, „der sich einer „solchen Anschauung rühmt, wird zu der täuschenden Vorstel„lung, in der er eben den Schlüssel zum Räthsel des Daseyns „gefunden zu haben glaubt, durch ein speculatives Bedürfniſs „getrieben.“ Dieſs ist aber keinesweges der Fall; die untergeordnete Wahrheit ergiebt sich in der Grundschauung: *Wesen*,

oder: *Gott*, ohne daſs dabei an ein speculatives Bedürfniſs gedacht zu werden braucht. „Er ist sich“, heiſst es weiter, „des ewi-„gen Einen, in welchem die Vernunft die Wurzel alles Daseyns „erkennt, unmittelbar bewuſst. Aber er will auch begreifen, *wie* „die sich selbst erkennende Ichheit und die Natur der Dinge, die „ihn sinnlich umgiebt, im Absoluten gegründet sey.“ Abgehalten die unwürdige Ansicht, als wenn das Eine die Wurzel aller endlichen Wesen sey (328 f., 357), strebt der Absolutist allerdings nach dieser Einsicht, und er erlangt sie, wenn er die Grundschauung des Princips in deren Inneres gesetzmäſsig ausbildet; das ist, er erlangt die Einsicht in die *ewige* Begründung aller endlichen Wesen und ihres Lebens in Gott, nicht aber die Einsicht in die Verursachung der zeitlichen individuellen Bestimmtheit des Lebens, oder der zeitlichen Individualität, als gerade dieser (717 f., 398); obschon der Absolutismus in der reinen Philosophie der Geschichte auch die ewigen Gesetze des Einen Lebens, im Absoluten erkennt (465 — 468, 615 und an a. O.). „Eine Philosophie“, so schildert der Verfasser weiter, „ohne Absolutismus findet er seines Wissenstriebes nicht würdig.“ Er findet vielmehr, daſs Philosophie ohne Schauung des Absoluten, ohne das Absolute als das Eine selbe, ganze Wesen, das ist, als *Gott* anzuerkennen, sowenig möglich ist, als irgend etwas, als die ganze Welt, als er selbst ohne Gott möglich ist. Der Absolutist sieht ein, daſs zwar ohne Anerkennen des Absoluten ein redliches Suchen nach Wahrheit möglich ist, welches Niemand höherachten kann als er selbst, keinesweges aber die Wissenschaft, die Philosophie selbst in ihrer Gestaltung; er weiſs, daſs Suchen noch kein Finden ist, und daſs Wer gefunden hat, nicht mehr zu suchen braucht Was er gefunden hat. Da er weiſs, was Philosophie ist, so weiſs er auch, was keine ist, und kann etwas Anderes nicht für Philosophie halten, als eben das Eine, was Philosophie ist.

Hierauf sucht der Verfasser den Misgriff, welchen er dem Absolutismus unterschiebt, erklärlich zu machen in folgender 229
Weise. — „Da nun logisch alle Verschiedenheit des Denkbaren „sich indifferenzirt in dem unbestimmten, aber allgemeinsten Be-„griffe von Etwas, so wird auch durch den logischen Proceſs des „Denkens die Einbildungskraft aufgeregt, wenn sie einmal die „Richtung auf das Absolute genommen hat, die Vorstellung zu „erzeugen, in welcher man sich einbildet, eine Indifferenz oder „Einerleiheit alles Wirklichen anzuschauen im Absoluten.“ Hiemit trifft aber der Verfasser wiederum seinen Gegner garnicht, welcher unter der Indifferenz alles endlich Wesenlichen im Absoluten garnicht das Zusammenfassen unter einen bloſsen Allge-

meinbegriff, wie den des bloſsen unbestimmten Etwas versteht, obschon auch die vom Verfasser gemäſs der beschränkten Ansicht des Logischen (263) vorzugsweise logisch genannte Indifferenz im Allgemeinbegriff Etwas, in der Einen, selben und ganzen Indifferenz alles Differenten mitbegründet wird, indem, Etwas zu seyn, mitenthalten ist darin, ein Reinwesenliches zu seyn (238, 249, 344 f.). Sodann hat die Behauptung des Absolutisten von der wesenlichen *Indifferenz* aller Dinge im Absoluten *bei bestehender Differenz* derselben, mit der Einbildungskraft selbst nichts zu thun; auſser daſs selbige, wie für jeden Gedanken, Sinn- und Begriffbilder (Embleme und Schemate) dafür darbietet. Daher hat der Verfasser leicht hinzusetzen: „Das wache Bewuſstseyn „straft diese Vorstellung Lügen"; dieses Lügenstrafen gilt aber dem selbsteignen Wahne von anderer Denker Verkehrtheit, die ihnen fremd ist. Der Verfasser sieht hierauf seinen Gegner nicht für einen Liebhaber (*amatore*) des Wissens, sondern für wissenstoll (*furioso*) an, und sagt: „Das Räthsel des Daseyns aber soll „nun einmal gelöset werden, es koste, was es wolle. Also das „Bewuſstseyn selbst, ohne welches doch auch der Epopt keine „Ahndung vom Absoluten hätte, soll verstummen vor einer über „das Bewuſstseyn erhabenen Anschauung. Die aufgeregte Ein„bildungskraft vollendet nun ihr täuschendes Spiel, wenn der „Epopt dasjenige, was er sich vorstellen muſs, um nicht von „seinem eignen Bewuſstseyn widerlegt zu werden, so lange sich „vorstellt, bis er es glaubt. Nun hat er das Ziel erreicht." Es ist merkwürdig, daſs der Verfasser seine eigne Denkart die mit der des Absolutisten ganz unvereinbar ist, diesem ohne Weiteres unterschiebt. Der Verfasser ist es, der es mit dem „Verstummen der Philosophie, und überhaupt der Wissenschaft, vor der Autorität des Gefühles" (13, 303, 394), mit dem „Versinken alles menschlichen Wissens" (377), mit dem „Verlieren der Idee des Absoluten in einem alle Begriffe überwältigenden Gefühle" (223 f.), mit dem „durchaus Nichts im Absoluten Begreifen" (394 — 399) hält; der da behauptet, daſs das endliche Vernunftwesen die Idee des wahrhaft Göttlichen annehmen solle, weil es sonst sich durch die einsige Idee, die ihm genügt, taüschen würde (588); der da lehrt daſs nichts an sich, sondern durchaus nur in Beziehungen des Einen zum Andern, gewuſst wird (180 ff., 398, 190), der vor tiefsinniger Erforschung der Ideen warnt, und davon abmahnt
430 (675, 703 vergl. 698, 194), der einen auf unaussprechliches Gefühl gegründeten, über das Wissen erhabenen, Glauben an die Stelle des Wissens setzt (179, 529, 585, 570 f. 594, 221, 486); der vieles Grundverschiedene auf unbefugte Weise vereinerleiet (siehe viele Beispiele hievon zusammengestellt 210, N.); der

das Unmögliche, daſs die sich selbst erkennende endliche Vernunft es seye, wodurch das endliche Vernunftwesen Gott denkt und erkennt, im Vertrauen auf sich selbst annimmt und dann diese Annahme, unter dem Titel des Glaubens, der sich selbst erkennenden allgemeinen Vernunft selbst als ewig-wesenlich und für alle Menschen gültig unterschiebt; der dabei lehrt, das Gefühl der moralischen Würde vertrete die Stelle moralischer Begriffe und Grundsätze (585), und zugleich behauptet, daſs das Selbstbewuſstseyn für den Menschen der letzte Grund aller Gründe ist (485, 538, 307); daſs die Vernunft keinen Begriff der Wahrheit kennt auſser dem der sich auf das Bewuſstseyn gründet, worin die Vernunft sich selbst erkennt (307); und daſs die Begriffe in ein Gefühl übergehn, und alle von einem Gefühl überwältigt werden (223). — Ob dieſs Alles die Denkart, die Haltung, die Gemüthsverfassung des Philosophen beurkundet, überlassen wir dem Leser zu beurtheilen. — Um den sogenannten Absolutisten steht es ganz anders. Er ist der ruhige, bescheidene (367), besonnen fortschreitende Forscher; er ruht schon in der allgemeinen Einsicht, daſs Gott auch alles Endliche in und durch Sich selbst ist, auch wenn sein endlicher Geist diese Wahrheit noch nicht entfaltet hat, und auch dann, wenn er einsieht, daſs er den geschichtlichen Ursprung des individuellen Lebens aller endlichen Wesen in dem Einen unendlichen, ewigen Leben Gottes, nie durchschauen kann, wenn er ferner auch den Ursprung des Uebels und des Bösen im Leben endlicher Wesen noch nicht einmal im Allgemeinen begriffen hat. Der Absolutist erkennt die ursprüngliche ewige Beschränktheit des menschlichen Erkennens (406, 367, 399 f.), sowie das ursprüngliche ewige Gebiet des Glaubens (118, 531—533, 735), und die unendlichen unendlichvielen Räthsel, in Ansehung deren jeder endliche Geist in Ewigkeit verstummen muſs. Aber grundfalsch ist's, wenn der Verfasser meint, der Absolutismus habe es nöthig, oder im Sinne, oder in seiner Macht: das Bewuſstseyn überhaupt und insbesondere sein Selbstbewuſstseyn als endlichen Vernunftwesens zum Schweigen und Verstummen zu bringen. Vielmehr, indem er das endliche Bewuſstseyn erst im Bewuſstseyn des Absoluten, das ist Gottes zur wahrhaft wachen Besinnung ruft und erhebt, bringt er es auch erst recht zum Sprechen der Wahrheit. Der Absolutist, als der Beschauer, Geweihte und Priester der göttlichen Wahrheit, die Vielen ein Geheimniſs ist, — als der echte *Epoptes*, der Gott schaut, und auch in der Erkenntniſs aller endlichen Dinge stets aufschauet in Gott zu Gott, weiſs es freilich auch, wie der Verfasser, daſs er *ohne* sein Selbstbewuſstseyn auch nicht Bewuſstseyn Gottes, aber er weiſs es auch, daſs er sein Bewuſst-

seyn Gottes nicht hat *durch* und in Kraft seines Selbstbewufstseyns; er weifs es, wie der Verfasser, dafs der Mensch im gemeinen, vorwissenschaftlichen Bewufstseyn sich sein selbst bewufst ist, ohne Gottes sich bewufst zu seyn, aber er weifs es auch, dafs der endliche Geist nur dann das reine, echte, ganze und volle Selbstbewufstseyn hat, wenn er das Bewufstseyn Gottes hat, wenn er sich als in und unter und durch Gott erkennt, wenn er sein Selbstbewufstseyn seinem Bewufstseyn von Gott unterordnet, wenn er erkennt, dafs, sowie er selbst, seiner ganzen Wesenheit nach, im ewigen Seyn und im Leben, in, unter
431 und durch Gott ist und besteht, also auch sein Selbstbewufstseyn in, unter und durch Gott, und durch das ihm von Gott verliehene Selbstbewufstseyn von Gott, nothwendig, möglich und wirklich ist. Indem der Mensch Gott denkt, geht ihm auch der rechte Gedanke alles Endlichen auf, auch der rechte Gedanke sein selbst im wesenheitgemäfsen Selbstbewufstseyn.

Dafs der Verfasser die vorstehende Schilderung auf den Absolutisten anwendbar hält, kommt daher, weil er die Grunderkenntnifs desselben, sowie seine wissenschaftliche Gesinnung, und seine Gemüthstimmung *garnicht kennt*, sondern gänzlich verkennt, weil er den Absolutisten nach allen Hauptlehren missversteht, und ihm daher gerade die seinen Lehren widersprechenden Irrthümer aufbürdet. So sind es vorzüglich zwei Hauptlehren des Absolutismus, die der Verfasser nicht versteht, und defshalb, ohne es zu beabsichtigen, aus Unachtsamkeit, verfälscht. Der Absolutist behauptet die Eine unbedingte Schauung Gottes als des Einen, selben, ganzen, mithin unendlichen und unbedingten Wesens, welches daher auch alles endliche Wesenliche an Sich, und in, unter und durch Sich ist und enthält; welche Schauung also den Einen Inhalt alles Erkennens und Denkens in sich schliefst, und nicht entstanden ist weder durch das Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes, noch durch irgend eine der besonderen Functionen des endlichen Geistes, mithin auch nicht durch Abstraction; der Verfasser aber schiebt dem Absolutisten statt der unbedingten wesenlichen Schauung Gottes, eine durch Abstraction gebildete *sogenannte* Idee des Absoluten unter, welche ohne Wesenheit und Inhalt ist. Der Absolutist erkennt zweitens, dafs Gott auch alles endliche Wesenliche, nach dem Gliedbau der Wesenheit und der Daseynheit, in, unter und durch Sich ist; dafs daher alles endliche Wesenliche der Reinwesenheit nach gleich und einerlei, der in Gott bestehenden Verschiedenheit nach Gotte selbst im Endlichen ähnlich, unter sich aber gegenähnlich, und dann auch bei bestehender Verschiedenheit in Gott und durch Gott unter sich und mit Gott wesenlich vereint,

also auch insofern indifferenziirt, seye; und so verschwindet dem Absolutisten nichts Endliches, Eigenwesenliches, auch er und sein Selbstbewuſstseyn selbst nicht in dem Schauen Gottes; sondern alles sein endliches Schaun und Erkennen des Endlichen, des allgemeinen und ewigen und des Reichthumes des Individuellen des Einen Lebens nimmt er auf und hinauf in sein Eines Schauen Gottes, und erkennt es als dessen innere Erfüllung, indem er Alles, was da weset und ist und lebet, als die innere Fülle der göttlichen Wesenheit erkennt, wovon auch ihm seinen endlichen Theil zu schauen in Gott von Gott vergönnt ist. Alles Endliche auch das Geringste und Kleinste, was der Absolutist denkt und schaut, nimmt er nach dessen ganzer Bestimmtheit hinauf in sein Schaun Gottes, in seine Wesenschauung, und erkennt es in des Endlichen ganzer Verklärung, die es in und von dem Schauen Gottes, und in dem Gliedbau alles in Gott geschauten Endlichen empfängt. Aber unser Verfasser, der wie *Jacobi*, 432 keinen andern Weg des sich vom Endlichen zum Unendlichen erhebenden Denkens kennt, als den der „entsinnlichenden“, alle Wesenheit und allen Inhalt ausleerenden, mit Unfug vorzugsweise *logisch* genannten Abstraction (5, 16, vergl. 263) meint, daſs auch der Absolutist sich auf diesem Wege der Verödung dem Gedanken Gottes zu nahen wähne, und deſshalb am Ende den hohlen Gemeinbegriff Etwas, als eines öden Einerlei, mit dem Gedanken: Gott verwechsle.

Der Verfasser schlieſst hierauf seine gänzlich verfehlte Skitze der vermeinten Denkart des Absolutisten also: „Ueber sich selbst „sich erhebend, indem er sich über sein Bewuſstseyn erhebt, „stellt er sich noch einmal vor, er schaue an, was er sich vor„stellt; und erkenne nun auf dem Gipfel des Erkennens auch „seine Ichheit, und mit ihr die gesammte Natur, die indessen „vor seinen Sinnen verschwunden seyn muſs, als einen Actus „des alleinigen Absoluten. Und nun Trotz dem profanen Ver„stande, der sich herausnimmt, den angeblichen Anschauungs„proceſs aus einer künstlichen Ueberspannung der Einbildungs„kraft psychologisch zu deduciren!“ Allerdings erhebt sich der Philosoph, der Gott erkennt, über sich selbst und sein Bewuſstseyn, aber er bleibt auch bei sich selbst und bei seinem Bewuſstseyn, er ist sein selbst in ganzer Klarheit inne, indem er eben *sich* über sich selbst erhebt; auch sein geistlicher und leiblicher Sinn, womit er das Individuelle des Lebens der endlichen Dinge erfaſst, die er nun, Gott schauend, erst eigentlich wahrnimmt, da er sie als in Gott seyend und lebend erfaſst, auch sein geistlicher und leiblicher Sinn bleibt wach, und offen; und bei völlig offnen Sinnen und völlig klarem, im Schaun der Ver-

nunft verklärtem Verstande, mit wachem, in Gottes Schauen völlig erwachtem, besonnenem Bewufstseyn, erkennt er alle endliche Wesen und Wesenheiten, und das Eine Leben als Eine *ewige* Wirkung *) Gottes als der ewigen Ursache, und das Leben aller endlichen Wesen als eine endliche Offenbarung der göttlichen Wesenheit vermittelst ihrer; und sofern auch das Eine Leben aller endlichen Wesen unter Gottes mitwirkender Vorsehung steht, mithin Gottes individuellen Rathschlufs allaugenblicklich durch das ganze Weltall verkündigt, erkennt er auch das Leben aller
433 endlichen Wesen, als wesenhafte Offenbarung des lebendigen Gottes selbst. Ihm ist offenbar geworden der Sinn des Bekenntnisses: „„„Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist.“‘“ — Der die göttliche Wahrheit erkennende Philosoph ist nicht in der Stimmung, diesen „psychologischen“ angeblichen Deductionen Trotz zu entbieten. Er weifs, was Psychologie, und was Deduction ist; aber er findet Beides in dem „Räsonnement“ des Verfassers nicht wieder. Dem Verstande selbst hat er nicht Trotz zu bieten, da der rechte Verstand, der zur Vernunft gekommen, mit ihm bei dem ganzen Bau der Wissenschaft im Bunde ist, ihm also auch die Mittel darbietet, um das eitle Bestreben, welches die unbedingte ewige Wahrheit, nach einigen einseitigen, unzusammenhängenden Wahrnehmungen der Reflexion auf das Selbstbewufstseyn, ermessen und beurtheilen zu können wähnt, und um leere, ihn nicht treffende Vorwürfe, die aufserhalb der Sache sich halten, und zwar Beides mit Gründen, abzuweisen **).

Nachdem nun der Verfasser denjenigen Absolutismus, welcher ohne weitere Vorbereitung mit der intellectualen Anschauung anhebt, und der von ihm der mystische genannt wird, durch den Vorwurf des wissenschaftlosen, willkührlichen Phantasierens, nach seiner Meinung vernichtet hat, erwähnt er doch auch, dafs

*) Man vergleiche hier unsre früheren Erörterungen mit Hülfe des Sachregisters (s. Causalität, Ursache). Soll die *ewige* Verursachung Gottes ein *ewiger* Actus Gottes, und Gottes unendliches *Leben* ein *zeitlicher* Actus Gottes genannt werden, so ist der vom Verfasser oben verworfene Gedanke, ein göttlicher Grundgedanke der wahren Wissenschaft, und es ist eine eigne Ironie, die dem Verfasser widerfährt, dafs er diesen ewigen Grundgedanken verspotten, und ins Lächerliche herabzuziehen suchen mufs.

**) Ob aber nicht ein vermeinter Verstand, der zu Hülfe gerufen wird, den Vernunftglauben aufzuklären (S. 408, B.), und es damit zu klaren Begriffen zu bringen, hernachmals aber nicht etwan blofs sein Unvermögen dazu, und dafs er ganz im Dunkeln ist, bekennen mufs, sondern sogar statt des erwarteten Dienstes, „ als kalter Verstand den Glauben an persönliche Un„sterblichkeit zerstören“ mufs, den Namen eines profanen Verstandes wirklich verdient?

derselbe, „wie jede Ueberspannung der Einbildungskraft leicht den Charakter der Begeisterung annehme, womit sich dann auch eine feine, den Verstand durch Schein-Consequenz blendende Dialektik verbinden könne.“ — „Da nun“, sagt er hierüber, „ohne Schlüsse überhaupt keine Wissenschaft und kein System „sich bilden kann, so steigt auch der mystische Pantheismus als „ein Schlufsgebäude auf dem Grunde der angeblichen Anschauung „auf. Er unterscheidet sich aber in seinen Schlüssen von dem „rein dialektischen Pantheismus auf eine solche Art, dafs sein „Räsonniren in ein eigentliches Deräsonniren übergeht. Diefs „bedarf noch einer genaueren Nachweisung“; — bei welcher wir also dem Verfasser kritisch folgen werden.

„Jede Schlufsreihe“, sagt er, „mufs einen Anfangspunkt in „dem logischen Bewufstseyn haben, wo die Merkmale der allge- „meinen Begriffe sich sammeln, indem wir eins von dem andern „unterscheiden; denn von allgemeinen Begriffen gehen alle „Schlüsse aus“. Zwar von selbständigen Schauungen, die man nach dem älteren deutschen Sprachgebrauche Begriffe nennen kann, gehn zuoberst die Schlüsse aus, keineswegs aber von blofsen allgemeinen Begriffen, die durch die „entsinnlichende“ und inhaltentleerende, vom Verfasser vorzugsweise für *logisch* gehaltene Abstraction ins Bewufstseyn gebracht werden. Wir haben schon oben den Ungrund dieser Behauptung über das Schliefsen (176 f., 433 f., 262 f.) nachgezeigt. Die Schlüsse gehn von Urtheilen *a priori* aus, welche schon *Kant* synthetische Principien nannte, deren Glieder die obersten Vernunftschauungen sind, die man auch, nach dem älteren Sprachgebrauche, *Vernunftbegriffe*, oder *Ideen*, oder *Kategorien* nennen kann. Aber selbst wenn unter *Begriff* nur die Schauung des Allgemein- und Ewig-Wesenlichen verstanden wird, sind die Begriffe nicht blofs oder erstwesenlich Allgemeinbegriffe, geschweige blofs Allgemeinbegriffe die auf dem Wege der genannten Abstraction gebildet sind; vielmehr sind die obersten, von obenherein nicht durch sinnliche 434
Anschauung bedingten und durch jene Abstraction nicht vermittelten Allgemeinbegriffe selbst erst objective und subjective Mitbedingnifs zu Bildung jedes vermittelten, untergeordneten, durch jene Abstraction zu bildenden Allgemeinbegriffes, und müssen aus der Tiefe des Geistes schon zu jeder sinnlichen Wahrnehmung und zu jedem Acte der Abstraction hinzugebracht werden. Wenn der Geist dieses Verhältnisses inne wird, so entspringt die Aufgabe, diese Allgemeinbegriffe zunächst als Verstandesbegriffe zu ordnen, und ihre Anwendung auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung als einen ursprünglichen Verstandesgebrauch nachzuweisen; welches *Kant* in seiner Tafel der Kategorien und

der Deduction derselben zu leisten suchte. Bei weiterer Entwickelung des Denkens bemerkt aber der Geist über den Kategorien, als Verstandesbegriffen, den ihnen entsprechenden Organismus der Vernunftbegriffe oder Ideen; und über diesen endlich, sie alle befassend, die unbedingte Schauung des Absoluten, das ist Gottes, als zugleich „der Idee und des Ideales der Vernunft." Dann erkennt eben der Geist die Ideen oder Vernunftbegriffe, oder Kategorien als den Gliedbau der Grundwesenheiten Gottes, welche ebenfalls auf unbedingte Weise, nicht bloſs als Begriffe, im gewöhnlichen, beschränkten Verstande dieses Wortes, geschaut werden, sondern als Theilschauungen der Einen Wesenschauung. Weiter erkennt er dann auch den Gliedbau der göttlichen Grundwesenheiten auch als die obersten Glieder der obersten Urtheile, und mithin als die Grundlage des ursprünglichen Schlusses und aller untergeordneten gedenklichen Schlüsse an. Nur wer Dieses nicht erkennt, kann behaupten, daſs auch wohl von unten nach oben gehend *ursprünglich* geschlossen werden könne. Aber alle Schlüsse fassen ein Untergeordnetes in einem Höheren, durch dieses Höhere, nach dem Satze des Grundes, unteraufnehmend (subsumirend) zusammen. Mithin muſs für jeden Schluſs sowohl dieses Höhere selbst, als auch der Satz des Grundes schon als erkannt und anerkannt vorausgesetzt werden; als welches Beides nur erkannt werden kann an und in der weitergebildeten Schauung des Absoluten, als an und in Gott enthaltenes Wesenliche. Es ist daher allerdings wahr, daſs keine Schluſsfolge zu der intellectualen Anschauung, als dem klaren, einfachen Grundgedanken, hinaufreicht, weil überhaupt ursprünglich garnicht von unten nach oben geschlossen werden kann; aber es ist dagegen vielmehr wahr, daſs alle Schluſsleitern oder Schluſsreihen in der Schauung des Absoluten, das ist, in der Wesenschauung, und von ihr herunterkommen, in ihr und von ihr abhangen, sowie sie in ihr und durch sie sowohl objectiv als subjectiv möglich, wirklich, und nothwendig sind. — „Kein
435 „Begriff", so setzt der Verfasser fort, „kann sich bilden, also „auch keine Schluſsreihe einen Anfang nehmen, ohne den logi„schen Reflexionsproceſs, der eine Unterscheidung voraussetzt, „in welcher Eins auf das Andre sich bezieht." Vielmehr: kein Schluſs kann gebildet werden ohne Bestimmtheit und Unterscheidung der Glieder seiner Urtheile, *als* Glieder der Urtheile. Daraus folgt aber nicht, daſs das Schlieſsen in diesem Unterscheiden seinen Grund und Anfang habe; sondern die Beweiskraft und die Bündigkeit jeden Schlusses ist vielmehr in den obersten synthetischen Principien enthalten, welche selbst in der Grundschauung: Gott, als in dem unbedingten Princip ih-

ren Grund, ihren Inhalt, ihren ewigen Anfang und Fortgang haben.

„Angenommen also", heifst es weiter, „der täuschende Act „der Einbildungskraft, durch den man sich vorstellen kann, im „Absoluten sei alles Wirkliche Einerlei, wäre ein wirklicher An„schauungs- und Erkenntnifsact, so bliebe doch die indifferen„zirende Anschauung völlig getrennt von dem logischen Re„flexionsprocesse, und folglich von aller Erkenntnifs durch „Schlüsse." Diese Schlufsfolge würde, auch wenn die Voraussetzung für die Subsumtion richtig wäre, dennoch nicht gelten, weil die höhere Voraussetzung die der Verfasser über die Wesenheit, den Ursprung und Anfang des Schlusses macht, wie so eben nachgewiesen worden, irrig ist. Aber auch die Voraussetzung für die Subsumtion ist irrig. Denn zuförderst die Einsicht, dafs alles endliche Wesenliche im Absoluten der Reinwesenheit nach einerlei, ist gar kein Act der Einbildungskraft, sondern der Vernunft und des Verstandes. Sodann steht diese Anerkenntnifs selbst schon wesenlich in Form des Schlusses. Denn wenn das Einerleiseyn unterschiedner endlicher Dinge im Absoluten, gemäfs der Lehre des Absolutismus, behauptet wird: so wird schon als erkannt und anerkannt vorausgesetzt das Absolute selbst als das Eine Wesen, aufser welchem Nichts ist; denn die unbedingte Gleichheit der Wesenheit des Absoluten; weiter die bedingte gegenheitliche Verschiedenheit und Unterschiedenheit des endlichen Wesenlichen im Absoluten. Diefs sind die drei Glieder (*termini*) folgenden Vernunftschlusses: Das Absolute ist nach seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit gleichwesenlich; nun sind alle endliche Wesen und Wesenheiten in der Wesenheit des Absoluten als zu selbiger gehörig unterenthalten, also sind auch alle endliche Wesen und Wesenheiten mit dem Absoluten der Wesenheit nach gleich, oder einerlei. Woraus dann weiter durch einen zweiten Vernunftschlufs folgt, dafs alle endliche Wesenheiten, eben weil und sofern sie alle in dem Absoluten der Wesenheit nach dem Absoluten gleich sind, auch alle unter sich der Wesenheit nach gleich oder einerlei sind. Zu dem Schlufssatze des ersten Schlusses kommt dann noch die weitere Bestimmnifs hinzu, dafs die Wesenheitgleichheit der endlichen Wesen und Wesenheiten nur eine endliche insofern ist, als eben 436
das Endliche nur mit demjenigen Wesenlichen dem Absoluten gleich ist, welches es ist, nicht aber mit Dem, welches es nicht ist. Auch schliefst die endliche Wesenheitgleichheit des Endlich-Wesenlichen in Gott mit Gott die durch eine andre Schlufsfolge begründete Verschiedenheit alles Endlich-Wesenlichen im Absoluten und vom Absoluten keinesweges aus. Und zu dem Schlufs-

satze des anderen Schlusses kommt die weitere Bestimmnifs hinzu, dafs die endlichen Wesen und Wesenheiten eben nur in ihrem Gemeinsam-Wesenlichen einerlei sind, aber nach ihrem Eigenwesenlichen, welches ebenfalls durch eine andre ewige Schlufsfolge im Absoluten als wesenlich erkannt wird, gleichwohl verschieden und unterschieden sind und bleiben. — Wenn demnach der Verfasser hinzusetzt: „Wir begreifen also noch immer nicht, „*wie* im Absoluten Alles Einerlei sei, oder wie die Unterschei„dungen des Einen von dem Andern, ohne welche sich nichts „begreifen und erklären läfst, im denkenden Geiste entspringen": so hat der Verfasser ganz recht, dafs aus dem Gedanken der Wesenheitgleichheit des Absoluten, und der darin mitgegebenen Einerleiheit aller endlichen Dinge der Reinwesenheit nach, noch keinesweges deren Gegenheit, Verschiedenheit und Unterscheidbarkeit begreiflich und erklärt werde. Aber Diefs behauptet auch der Absolutismus nicht. Vielmehr sieht der Philosoph, der seine Wissenschaft in der Grundschauung des Absoluten gestaltet, es ein: dafs die Wesenheitgleichheit des Absoluten, das ist des Einen, selben, ganzen Wesens, ebenfalls nicht dessen ganze Wesenheit selbst, sondern nur Eine der obersten Grundwesenheiten des Absoluten, oder nur Eine der obersten Eigenschaften Gottes ist; zu welchen Grundwesenheiten des Absoluten ebensowohl auch die innere Gegenheit der Wesenheit in der *bestehenden* Wesenheitgleichheit, oder die innere *Gegenwesenheit* gehört, welche ebenso unbedingt und unmittelbar erkannt werden mufs als das Absolute selbst, und als auch dessen Wesenheitgleichheit. Diese gleicherweise unbedingte und unbedingt zu erkennende und anzuerkennende innere Gegenheit der Wesenheit des Absoluten wird dann als die Grundlage aller Gegenheiten aller endlichen Wesen und Wesenheiten, als sie alle in und unter und durch sich begreifend und bestimmend, erkannt. Der Absolutismus enthält eben auch *die* Einsicht, dafs die göttliche Wesenheitgleichheit und die göttliche innere Gegenheit und Verschiedenheit der Wesenheit zwei von den obersten Grundwesenheiten oder Kategorien sind, welche durch Schlufs nicht demonstrirt zu werden fähig sind, da sie unmittelbar an dem Absoluten erkannt werden, und dafs diese beiden Kategorien den obersten Vernunfturtheilen oder Principien, als deren oberste Glieder *(termini summi)*, zum Grunde liegen, in welchen Principien wiederum der ursprüngliche Schlufs, und alle besondere und einselne Schlüsse gegründet sind. In dieser Einsicht wird auch erkannt, „wie die Un„terscheidungen des Einen und des Andern im denkenden Geiste „entspringen", dafs sie in der intellectualen Schauung des Absoluten, und in der intellectualen Grunderkenntnifs der obersten

Grundwesenheiten Gottes und der darin begründeten obersten 437
Vernunfturtheile begründet sind, welche oberste Vernunfturtheile sowohl objective Gesetze des Gliedbaues aller endlichen Wesen und Wesenheiten, oder, wie gewöhnlich gesagt wird, des Weltbaues, als auch, und zwar ebendeſswegen, zugleich die subjectiven Gesetze des Erkennens, mithin auch des menschlichen Erkennens sind.

Es ist daher falsch, was der Verfasser hinzusetzt: „Aber „um des Erklärungsbedürfnisses willen ist ja die pantheistische „Anschauung erfunden“; denn erst in und durch die sich selbst ankündigende, und Gültigkeit mit sich bringende intellectuale Schauung des Absoluten, welche wir *Wesenschauung* nennen, kann verstanden werden, was eigentlich *erklären* heiſse, und wird selbst erst die Erklärung der Erklärung gefunden. Meint aber hiemit der Verfasser, daſs der im gemeinen Bewuſstseyn zerstreute Geist durch den Urtrieb nach Erkenntniſs zum Forschen nach der Einsicht des Princips getrieben werde, so ist dieſs richtig, aber dann kein Vorwurf; — denn dieser Trieb nach gründlicher Erkenntniſs ist eine untere, subjective unerläſsliche Bedingniſs jeder echten Erkenntniſs. Und ganz untreffend ist die Bemerkung: „Also widerspricht diese Anschauungslehre sich selbst, „wenn sie durch Schlüsse, deren Anfangspunkte immer in einem „unterscheidenden Bewuſstseyn liegen, wo das Absolute schon „als verschieden von der sinnlich erkannten Natur und von der sich selbst unmittelbar erkennenden Ichheit vorausgesetzt wird, „eine Identität der Natur und der Ichheit im Absoluten begreif-„lich machen will.“ Das Unpassende erhellet auch schon daraus, daſs das Absolute garnicht als von allem endlichen Wesenlichen verschieden gedacht und erkannt werden kann, wenn nicht schon gedacht und erkannt wird, daſs dasselbe in sich der Wesenheit nach gleich, aber auch in der Wesenheitgleichheit zugleich verschieden sey.

Der Verfasser hat ferner den von ihm mystisch genannten Pantheismus nicht begriffen, wenn er hinzusetzt: „Da nun der „mystische Pantheist, wenn er diesen unverkennbaren Wider-„spruch mit sich selbst anerkennte, die ganze hohe Wissen-„schaft, um die es ihm zu thun ist, nach seinem eignen höchsten „Erkenntniſsprincip aufgeben müſste, so entzweiet er sich lieber „mit den Grundlehren der allgemeinen Logik, auf die er doch „selbst sich berufen muſs, wenn er seine Schlüsse als richtig „vertheidigen will.“ Denn was der Verfasser für das höchste Erkenntniſsprincip des Absolutismus ausgiebt, die Wesenheitgleichheit oder Einerleiheit des Absoluten, ist nicht dieses Princip selbst, als welches eben die Schauung des Absoluten, als: *Wesens,*

als des Einen, selben ganzen Wesens ist; daher sieht auch der Absolutist diese seine Schauung nicht widersprochen oder sie selbst aufgehoben durch die darin enthaltenen sich nicht vernichtenden, sondern in ihrer Vereinheit die Wesenheit des Absoluten erfüllenden Grundwesenheiten der Wesenheit-Gleichheit und Wesenheit-Verschiedenheit; auch hat der Philosoph für die Wesenschauung, und die darin enthaltenen unbedingten Schauungen
438 der göttlichen Grundwesenheiten des Absoluten garnicht nöthig, sich auf die Logik, im höchsten Verstande dieses Wortes, geschweige auf die gemeine formalistische Logik zu berufen, da vielmehr umgekehrt diese erstwesenlichen Einsichten die Grundlage und der Inhalt auch der *Logik*, als der Wissenschaft des Erkennens und Denkens, sind, auf welche sich mithin gerade umgekehrt die allgemeine Logik durchgängig berufen muſs; und sowie der Absolutist in die geistige Region der Schlüsse herabkommt, wird er sie nach dem Gesetz der Erkenntniſs, welches die allgemeine Logik erkennt, auch gründlich zu rechtfertigen verstehen. Der Verfasser hat ferner über das Verhältniſs der Grunderkenntniſs zu dem ganzen inneren Ausbau der Wissenschaft eine grundirrige Vorstellung, indem er meint: „Der mysti„sche Anschauungsproceſs, der über dem Bewuſstseyn liegen „soll, muſs nun, wo die absolute Wissenschaft als ein Schluſs„gebäude sich erhebt, einem logischen Reflexionsprocesse im Be„wuſstseyn Platz machen.“ Vielmehr ist in der Grundschauung des Absoluten auch jeder logische Reflexionsproceſs der objectiven und subjectiven Möglichkeit nach enthalten, steht daher auch dem Absolutisten in demjenigen Gebiete des Wissens, wozu derselbe erfordert wird, befugter Weise für die dialektische Kunst der absoluten Methode, als ein untergeordnetes Moment derselben zu Gebote. Wie weit auch immer und bis zu welcher Tiefe die Gestaltung der Wissenschaft dem Philosophen, und der philosophirenden Menschheit gelinge, so macht doch die intellectuale Schauung des Absoluten keiner untergeordneten Schauung jemals in dem Sinne „Platz“, als wenn sie selbst davor entwiche, oder dadurch verdunkelt würde; sondern die intellectuale Schauung des Absolutisten ist für die ganze Wissenschaft und ihre Ausbildung das Eine Bleibende, — das Eine Gesetz; — der Philosoph und seine Wissenschaft halten sich ganz in ihr; die ganze Wissenschaft ist die intellectuale Schauung des Absoluten selbst in ihrer inneren Ausbildung und Durchgestaltung. Die intellectuale Schauung Wesens, das ist Gottes, verhält sich zur ganzen Wissenschaft, wie die intellectuale Schauung der Natur zur Naturwissenschaft, der Menschheit zur Menschheit-Wissenschaft, des unendlichen Raumes zur Geometrie. Und wenn der Verfasser

ferner hinzusezt: „Aber Einerleiheit oder Identität im logischen
„Sinne ist immer nur ein bloſser Begriff“; so hat er freilich
bloſs die formale Logik, und den bloſsen Allgemeinbegriff oder
Abstractbegriff der Identität im Sinne; nicht aber so der Abso-
lutismus, welcher lehrt, daſs die *formale* Logik nur ein unter-
geordneter Theil der Logik selbst, und in ihrem gewöhnlichen
von der *ganzen* Logik abgetrennten Zustande nur ein Schatten
der Logik selbst ist; sowie auch, daſs der bloſse Abstractbegriff
der Einerleiheit nur als ein untergeordneter Theilbegriff in der
Kategorie der Wesenheitgleichheit mitenthalten ist. „Mehrere
Dinge“, sagt der Verfasser zur Erläuterung der soeben ange- 439
führten Behauptung, „die durch gemeinschaftliche Merkmale in
„einem und demselben allgemeinen Begriffe zusammenfallen, sind
„in dieser Beziehung allerdings einerlei, z. B. alle Menschen als
„Menschen, alle Pflanzen als Pflanzen. Aber diese logische Iden-
„tität ist ohne alle metaphysische Bedeutung.“

Hiemit setzt aber der Verfasser seinen sogenannten logischen
Begriff der Einerleiheit dennoch unter seinen wahren Werth, —
bis auf Null herab. Denn auch der Abstract-Begriff der Einer-
leiheit gehört noch in die Metaphysik, und wird in selbiger, wie
schon gesagt, als in der Wesenheitgleichheit enthalten mitgefun-
den. Das aber ist richtig, daſs von dem Gedanken des bloſsen
Abstractbegriffes der Einerleiheit nicht aufwärts zu der Idee der
Einerleiheit, noch zu der intellectualen Schauung der Wesenheit-
gleichheit der Schluſs gilt; — als welches aber sicherlich kein
Absolutist behauptet. — Bemerkt zu werden verdient hiebei, wie
unser Verfasser selbst, dem von ihm getadelten Absolutisten im
Inhalte der Behauptung, wenn schon nicht im Nachweis der Be-
fugniſs dazu, ähnlich, die objective metaphysische Einerleiheit
des Verschiedenen im Absoluten überall behauptet und geltend
macht, wo es für seine Lehre erfordert wird, und zwar oft ohne
Fug und mit Verkennung der ewigwesenlichen Verschiedenheit
und Unterschiedenheit. So zuvor hinsichts der angeblichen Ei-
nerleiheit des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen im Ab-
soluten (360, vergl. 540 f. 233, 360); so vorzüglich in der vier-
ten Abhandlung (669), wo die göttlichen Wesenheiten: absolute
Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit als der Wesenheit nach
„Eins“ oder einerlei *), selbst mit Verkennung der ewigwesen-
lichen Verschiedenheit und Unterscheidung derselben, behauptet
werden; und ebenso hinsichts vieler anderen wesenlich verschie-

*) Der Verfasser sagt zwar dort „Eins“, da er es aber „dem Mannigfalti-
gen“ entgegensetzt, so ist dieſs Wort mit einerlei gleichgeltend; wie es
auch der Verfasser sonst gebraucht (z. B. 752).

denen und zu unterscheidenden Gegenstände. Aber die Polemik, welche der Verfasser ohne Grund und Erfolg wider den Absolutisten verschwendet, der doch die göttliche Wesenheit-Gleichheit sowohl als die göttliche Wesenheit-Verschiedenheit als indemonstrable Theil-Grundschauungen an der Einen Grundschauung des Absoluten einsieht, — diese Polemik trifft ihn selbst allerdings in einer bestimmten Hinsicht, insofern er es ausdrucklich verlangt, daſs die Verschiedenheit der göttlichen Wesenheit selbst, sofern sie als unterscheidbare göttliche Eigenschaft sich kundgiebt, und die Verschiedenheit alles endlichen Wesenlichen, das ist aller endlichen Wesen und Wesenheiten, nach Gehalt und Form, nach ihrem Was und nach ihrem Wie und zwar noch dazu aus ihrem Gegentheile, aus der Einerleiheit oder Wesenheit-Gleichheit „in bündigen Schlüssen demonstrirt werden müſste, wenn das Räthsel des Daseyns gelöst, das Wesen der Dinge begriffen seyn sollte.“ — Wir aber tadeln ihn nicht deſshalb, daſs er sich ebenfalls der Kategorie, und des Begriffs der Einerleiheit bedient, sondern deſshalb, daſs er dieſs wider seine eignen Grundsätze, Verwarnungen und Streitreden dennoch selbst thut, und daſs er dabei die Vernunftidee der entgegengesetzten Wesenheit des Absoluten durch Schluſs bewiesen wissen will, die doch nur absolut erkannt werden kann.

440 Zunächst wird weiter behauptet: „Die Dinge, die unser Ver- „stand in einem allgemeinen Begriffe vereinigt, bleiben auch nach „dieser logischen Vereinigung an sich selbst so verschieden, als „sie es vorher waren. In allen wirklichen Dingen läſst sich „Aehnlichkeit nachweisen, aber nirgends reelle Einerleiheit.“ — Anstatt: *gänzliche* oder: *bloſse* Einerleiheit, sagt der Verfasser hier *reelle* Einerleiheit; — reell ist die Einerleiheit dennoch, wenn auch an ihr, und mit ihr zugleich an Demselben Verschiedenheit ist und besteht. Er selbst bemüht sich ja auch in dieser Schrift an den verschiedensten Dingen Einerleiheit nachzuweisen, und behauptet sie im Ernste, — also als eine reelle. — Richtig ist das Erstere, daſs bei dem Gedanken der relativen Einerleiheit und Wesenheit-Gleichheit der endlichen Dinge auch der Gedanke der relativen Verschiedenheit nicht weniger besteht, ja es kommt sogar noch der Gedanke der reellen Vereinigung alles Verschiedenen, als solchen und zwar bei *bestehender* Verschiedenheit hinzu; — alles Dieſs weiſs aber und behauptet, und erweiset der Absolutist, und nur der Absolutismus leistet Dieſs. — Was ist Aehnlichkeit anders als Gleichheit der verglichenen Glieder in Ansehung der ihnen gemeinsamen, sie insgesammt constituirenden Wesenheit, bei eben daran bestehender eigenwesenlicher, charakteristischer Verschiedenheit? — Aber falsch ist das Zweite

in obiger Behauptung: dafs reelle Einerleiheit sich nirgends nachweisen lasse. Der Verfasser kann unter *reeller* Einerleiheit nicht die gänzliche, reine und alleinige Einerleiheit meinen, wonach die endlichen Dinge mit Austilgung aller ihrer inneren und aüfseren Verschiedenheit einerlei wären: denn dafs eine solche sich nicht nachweisen lasse, versteht sich schon daraus, weil sonst gar keine Verschiedenheit gedacht würde, da doch eben *davon* die Rede ist, dafs das Verschiedene *auch*, und zwar *ursprünglich* und im Erstwesenlichen, einerlei sey. Daher ist auch der folgende Ausruf für den Streit wider den Absolutismus leer und gänzlich untreffend: „Also sind auch die Schlüsse, durch welche „eine vorausgesetzte Verschiedenheit des als wirklich Erkannten „auf Einerleiheit im Absoluten zurückgeführt werden soll, nur „ein dialektisches Gaukelspiel." Es sey; dann ist es aber ein Gaukelspiel, welches sich der Verfasser selbst vorgaukelt. Der Absolutismus hat damit nichts zu thun. Denn dieser unternimmt es erstlich garnicht, die Unterschiede der endlichen Dinge in eine öde Einerleiheit zu vernichten, sondern sie vielmehr auf der Grundlage der ursprünglichen Wesenheitgleichheit und Wesenheitverschiedenheit des Absoluten, als dessen eignes differentes Innere, zu erkennen. Soweit dabei Schlüsse vorkommen, sind es synthetische vom Ganzen in die Theile, von oben nach unten gesetzmäfsig fortschreitende, deren oberste Prämissen die obersten synthetischen Principien sind, als deren Glieder die 441
Grundwesenheiten, oder Kategorien des Absoluten befunden werden; Principien die zugleich auch der Logik und Dialektik, und insbesondere auch dem Schliefsen zum Grunde liegen, wonach auch einsig beurtheilt werden kann, was eine wissenschaftliche Theorie, und was ein leeres Gaukelspiel ist.

Der Verfasser nimmt nun seine soeben dargelegte Argumentation wider den Absolutismus also zusammen. „In Begriffen „kann man nach Belieben alle Gegensätze aufheben, und alle Ver„schiedenheit indifferenziren. Nur wird dadurch keine in sich „selbst wirkliche Indifferenz oder Identität erkannt. Vorstellen „kann man sich nach Belieben, nachdem man das Dogma der Ei„nerleiheit im Absoluten aufgestellt hat, Geist und Materie, oder „Geist und Natur, oder Vernunft und Geist überhaupt, oder „Vernunft und Leben, und was man sonst will, sei sämmtlich „im Absoluten Einerlei. Wenn man es aber beweisen will, wi„derspricht man in einem fort sich selbst, weil kein Beweisen „möglich ist ohne Bewufstseyn, und in dem wirklichen Bewufst„seyn nicht nur das Absolute verschieden ist von der sich selbst „unmittelbar erkennenden Ichheit, und von der durch die Sinne „unmittelbar erkannten Natur, sondern auch diese Natur verschie-

„den von der Ichheit, und in der Ichheit wieder die Vernunft „von dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen.“ — Das Vorhergehende enthält schon unsre Kritik dieser Behauptungen; indefs scheinen noch folgende Bemerkungen zweckmäfsig. — Eben der Absolutismus zeigt den objectiven, substantiellen und zugleich transcendentalen Grund der Möglichkeit an, alle Gegensätze auch in Begriffen indifferenziiren zu können, und sich dabei bewufst zu seyn und zu bleiben, dafs dadurch weder die ursprüngliche Einerleiheit oder Identität, noch die ursprüngliche Verschiedenheit oder Differenz aufgehoben wird, sondern dafs beide mit der Indifferenz zugleich sind und bestehen. Aber wenn der Absolutismus von Begriffen redet, so meint er damit nicht leere, blofs beliebige, willkührliche Vorstellungen, die mithin nicht einmal Vorstellungen wären, weil auch eine Vorstellung einen Inhalt haben mufs, sondern wesenhafte Gedanken, die den Wesenheiten des Gedachten und des Denkenden entsprechen, das ist, die wahr sind. Wenn er daher Indifferenz im Absoluten denkt, so weifs er auch, dafs auch dieses Denken und dessen Wahrheit nicht in seinem Belieben steht, sondern in der reellen Einerleiheit oder Gleichwesenheit, sowie in der reellen Verschiedenheit alles Wesenlichen im Absoluten gegründet ist. Dafs aber das differente Endliche auch hinwiederum indifferent, dafs das Verschiedene auch als solches wiederum vereint seye im Absoluten, diefs hat
442 der Absolutismus allerdings in syllogistischer Form zu beweisen, und beweist es. Kein Absolutismus hat je behauptet, noch wird er behaupten, dafs Beweisen möglich sey ohne Bewufstseyn; aber der Absolutismus lehrt auch, dafs das individuelle Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes keinen Beweisgrund der objectiven Wahrheit für solche Erkenntnisse abgeben kann, deren Gegenstand und Inhalt über den Inhalt des individuellen Selbstbewufstseyns, das ist über das endliche Vernunftwesen selbst hinaus ist, sey es nun ein endliches Wesenliche neben oder unter und aufser ihm, oder ein Wesenliches über ihm; ein solcher Gegenstand aber ist das hier in Frage genommene Verhältnifs alles Endlichen zu dem Absoluten. Gerade der Absolutist weifs es in seinem Grunde, dafs das Ich verschieden ist in und von dem Absoluten durch das Absolute; so auch dafs das endliche Ich und die Natur unter sich und zugleich von dem Absoluten verschieden ist. Gerade der Absolutismus unterscheidet sorgfältig die verschiedenen Stufen und Quellen der Erkenntnifs des endlichen Geistes; er zeigt aber auch, dafs das endliche Ich, sowie es als ganzes Wesen in, unter und durch das Absolute ist, ebenso auch nur in, unter und durch das Absolute sich selbst erkennen, fühlen und wollen kann; und dafs mithin auch das

ganze, volle Selbstbewuſstseyn des Menschen verursacht, bedingt und vermittelt ist durch das Bewuſstseyn, welches er von Gott hat; daſs auch der Mensch erst recht sich sein selbst bewuſst ist, wenn er sich selbst erkennt, als in, unter und durch Gott seyendes endliches Vernunſtwesen, welches, sowie es seiner ewigen Wesenheit nach Gott ähnlich ist, also auch in seinem Eigenleben Gott ähnlich seyn, und immer mehr werden soll, — und wenn der sich sein selbst bewuſste Geist ferner auch Dieſs erkennt, daſs sein endliches Selbstbewuſstseyn im Endlichen dem unendlichen Selbstbewuſstseyn Gottes ähnlich werde, indem der Geist nach reiner Gott ähnlicher Gesinnung und sittlicher Vollendung des Lebens gottinnig strebet.

Hierauf giebt der Verfasser (S. 218—221) sein

„*Endurtheil über den Pantheismus*“,

vorzüglich in Hinsicht der Religionsphilosophie, dahin ab.

„Mag der Pantheist sein absolutes All-Eins schlechthin Gott „nennen, oder dieses vieldeutige Wort zurücklegen zur Bezeich„nung des absoluten All-Eins in einer besondern Hinsicht, näm„lich in Beziehung auf das *Denkende* und doch von sich selbst „nichts Wissende in der Thätigkeit des Absoluten; in beiden Fäl„len wird durch den pantheistischen Begriff von Gott derjenige „Begriff von Religion zerstört, der allen Religionen auſserhalb „der Schulen des Pantheismus zum Grunde liegt, weil ein Etwas, „das von sich selbst nichts weiſs, kein Gegenstand eigentlicher „Anbetung und kein Princip einer moralischen Weltregierung „seyn kann.“ — Dagegen behaupten wir Folgendes. — Selbst wenn der Absolutismus auch nur bis dahin sich ausbildet, daſs erkannt wird: daſs das Eine, selbe, ganze, mithin unendliche und unbedingte, Wesen ist, und in, unter und durch dasselbe auch alles endliche Wesenliche, alle endliche Wesen und Wesen- 443
heiten dasind und bestehen, so ist schon hierin die erste, einsige und unerschütterliche Grundlage der Religionswissenschaft, und alles religiösen Ahnens und Glaubens, mithin auch der Religion und der Religiosität selbst, sofern diese ein Erkennen sind, gewonnen. Ja selbst dann, wenn unentschieden bleibt, ob das endliche Wesenliche, welches durch das unendliche und unbedingte Wesen ist und besteht, in oder auſser demselben ist, oder wenn angenommen wird, daſs es auſser demselben ist, selbst dann noch, wenn nur die Grundschauung des Einen, unendlichen, unbedingten Wesens auch nur als Ahnung bleibt, bleibt auch die Eine und Einsige Grundlage der religiösen Erkenntniſs, und der Religion im Erkennen bestehen. Schon der von dem Daseyn des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens, und von dem Daseyn alles endlichen Wesenlichen in, unter und

durch Dasselbe überzeugte Denker ist befugt, das unendliche und unbedingte Wesen, *Wesen*, oder: *Gott*, zu nennen, und auf den Namen eines Gottlehrers, eines Theisten Anspruch zu machen, den Namen eines *Atheisten* aber, das ist eines Ungottlehrers oder Gottesleugners als ungehörig, mithin als ungerecht, und als verlaümderisch von sich abzuweisen, selbst dann, wenn man ihn nur einen *uneigentlichen Atheisten* nennen wollte, da gerade er der *eigentliche* Theist ist, indem er das *Erstwesenliche* und *Ganzwesenliche des Theismus*, das ist: *Gott, als das Eine, selbe, ganze, mithin unbedingte und unendliche Wesen* erkennt, anerkennt und lehrt. Ob das endliche Wesenliche, welches als durch Gott seyend und bestehend anerkannt wird, in Gott oder aufser Gott angenommen werde, ist zwar ein nicht unwichtiger Punkt der Religionslehre, aber doch nur ein untergeordneter, und nur von untergeordneter Wichtigkeit; mithin kein Grund der Befugnifs, wefshalb Diejenigen, welche die eine oder die andere Ueberzeugung hierüber annehmen, sich wechselseits die Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes überhaupt absprechen, und sich mit den Namen von Pantheisten oder Atheisten belegen dürften, da sie doch Beide das Eine, unbedingte, unendliche Wesen, das ist, Gott, anerkennen. *) Diejenigen, welche die Welt und sich selbst zwar als von Gott verursacht und von Gott abhangig erkennen, aber sich selbst und die Welt *aufser* Gott seyend und bestehend wähnen, vermögen Gott nicht anders denn als das Eine, selbständige, untheilbare, unbedingte und unendliche Wesen zu denken; sind also gezwungen, dasselbe Wesen Gott zu nennen, welches auch der Absolutismus also nennt. Wenn mithin ein Denker, der sich selbst und die Welt als aufser Gott denken zu können meint und sich überzeugt hält, sich selbst und den Absolutisten versteht, und wenn nicht Leidenschaft und aüfsere Zwecke ihn zur Ungerechtigkeit und Unbilligkeit verleiten, mufs schon defshalb unbedingt und unwiderruflich den Absolutisten als einen Gottbekenner, und Gottlehrer, als einen Theisten anerkennen und achten, weil und sofern er die Eine Grundlehre und Hauptlehre des Theismus: dafs Ein unendliches, unbedingtes Wesen — Gott, ist, als ein-

*) Hiemit könnte zu streiten scheinen, was oben (379, 410) gesagt wurde, dafs die Annahme, es seye die Welt aufser Gott die Einheit und Absolutheit an dem Gedanken: Gott, aufhebe. Allein obschon diefs streng wahr ist, so bleibt dennoch auch diefs bestehen, dafs der Theist, welcher das Daseyn der Welt aufser und neben Gott lehrt, eben diese Folgerung noch nicht einsieht, sondern beide Gedanken, Gottes als des Einen Absoluten, und der Welt als aufser und neben Gott unvereint und unbezogen neben einander hergehn läfst. Ihm also defshalb die Ahnung der echten Gotterkenntnifs abzusprechen, wäre unrichtig, und somit auch ungerecht. — Der Absolutist kann auch in dieser Hinsicht gerecht und billig seyn.

sige Lehre seines Systemes anerkennt; er müfste, als besonnener,
reinherziger Denker sich vor sich selbst schämen, einen Solchen,
der mit ihm die Grundwahrheit aller Gotterkenntnifs bekennt,
einen blofsen Pantheisten zu nennen, oder gar mit dem Atheisten
zusammenzustellen, weil er mit dem Atheisten in den Resultaten
zusammenstimme. Nie kann Der mit dem Atheisten zusammen-
stimmen, der gerade die ganze Wahrheit: dafs Gott ist, rein und 444
ganz anerkennt, die der Atheist dagegen rein und ganz leugnen
mufs, wenn er diesen Namen verdienen soll. Wenn mithin auch
der Absolutismus weiter nicht entwickelt würde, als vorhin an-
gezeigt wurde, so könnte doch nie die Würde der Gotteslehre,
des Theismus, ihm abgesprochen werden.

Aber, sagt unser Verfasser, sowie alle Anhänger *Jacobi's*, wenn der Absolutist Gott nicht als das unendliche Vernunftwesen anerkennt, das sich sein selbst in unendlichem Erkennen, in unendlichem Selbstgefühle, und in unendlichem heiligen Wollen und Wirken inne ist, so erkennt er gerade diejenigen göttlichen Eigenschaften nicht an, wodurch Gott erst Gott ist, und der Gegenstand unsrer unbedingten Verehrung wird. — Aber Gott ist nicht erst darin und dadurch Gott, dafs Gott irgend eine, oder einige seiner unterscheidbaren Grundwesenheiten oder Eigenschaften ist, sondern daran und darin, dafs Gott das Eine, selbe, ganze, mithin unendliche und unbedingte Wesen, dafs Gott der Eine, ganze Gott ist. Darin aber und dadurch, dafs Gott das Eine, selbe, ganze Wesen ist, ist Gott auch jede seiner Wesenheiten, jede seiner Eigenschaften, auch sein unendliches, unbedingtes, Eines, selbes und ganzes Selbstinneseyn, dessen Grundwesenheiten oder Grundmomente das unendliche Selbsterkennen, Selbstempfinden, Selbstwollen und Selbstwirken sind. Der Philosoph also, der von unserm Verfasser der Absolutist genannt wird, der Gott als den Einen, selben, ganzen, mithin unbedingten und unendlichen Gott erkennt und anerkennt, der es weifs, dafs Gott auch alle seine Wesenheiten oder Eigenschaften ist, hat in Wahrheit den ganzen, vollständigen Gedanken: Gott; er erkennt Gott nach Gottes ganzer Wesenheit oder Gottheit, und zwar so vollständig, dafs zu diesem Gedanken kein anderer oder neuer hinzukommen könnte, der aufser selbigem Gedanken, und in selbigem nicht schon an sich mitgedacht, und wenn die Ausbildung der Erkenntnifs des endlichen Geistes weitgenug fortschreitet, nicht darin erkennbar und entfaltbar wäre. Wollte man aber jeden einen Atheisten nennen, oder doch des Atheismus mittelbar beschuldigen, der die eine oder die andre der göttlichen Eigenschaften noch nicht einzusehen, noch nicht wissenschaftlich zu erkennen bekennt, so sind alle endliche Ver-

nunftwesen Atheisten in Ewigkeit; denn ohne Ende, in der unendlichen Zukunft, wird jedes endliche Vernunftwesen unendlichviele unendliche Wesenheiten oder Eigenschaften Gottes, des unbedingt Unendlichen, nicht wissen, nicht erkennen, nicht einmal ahnen. Wo bliebe dann die Bescheidenheit, wo die Gerechtigkeit gegen den Mitmenschen, wo die Dankbarkeit gegen Gott dafür, dafs Gott uns gewürdiget, von der unendlichen Fülle seiner Gottheit uns ein Mehres zu offenbaren, als einigen Andern unserer Mitbrüder, die doch mit uns Gott den Unendlichen erkennen und verehren. — Der endliche Geist vermag zwar, mit Gottes Hülfe, ohne Ende in die Tiefe der Gottheit zu forschen, mit der Erkenntnifs der göttlichen Eigenschaften aber, oder auch nur
445 mit Einer derselben, vermag er nie ans Ende zu kommen. Und alle göttliche Eigenschaften sind allzumal gleicher Weise göttlich, keine ist göttlicher; sie verdienen allzumal unsere ganze Andacht, Verehrung und Anbetung. Wäre unsere Verehrung und Anbetung Gottes vorzugsweise von einer, oder einigen göttlichen Eigenschaften abhangig, nur vorzugsweise einer oder einigen geweihet, so wäre diese unsre Verehrung und Anbetung Gottes nicht ganz und unbedingt, sie wäre theilheitlich und bedingt, sie wäre nicht die echte und rechte, Gottes und unserer selbst als endlicher, gottähnlicher Vernunftwesen würdige.

O es sind dem, Gott als das Eine Wesen erkennenden und als das Princip und als den Einen und Einsigen Inhalt der Wissenschaften erkennenden und anerkennenden Philosophen, den der Verfasser den Absolutisten und Pantheisten nennt, die Lehren von Gottes unendlichem, unbedingtem Selbstinneseyn, von Gottes unendlicher vernünftigen „Persönlichkeit", von Gott als dem lebendigen, die Welt mit heiliger Güte als Vorsehung regierenden Gotte, gar leichtlich so gut bekannt, als *Jacobi* und unserem Verfasser; — er hat sie so gut, als Jene, zu seinem Heile, schon als Kind in den Schulen der christlichen Kirche, vernommen; sie sind seinem Geist und Herzen wohl so lieb und werth, als sie einem Andern auch seyn können, — er erkennt insbesondere den Werth einer christlichen Erziehung in dankbarem Herzen an! — Und auch der Absolutist, der diese Wahrheiten noch nicht wissenschaftlich, in methodischer synthetischer Entwickelung erkennt, vermag eben diese Wahrheiten in intellectualer Ahnung, und in ahnendem Glauben rein und innig und fest in Geist und Gemüth zu fassen, obgleich er sich bewufst ist, dafs er selbige noch nicht wissenschaftlich erkennt; ja er kann es ahnend anerkennen, dafs Leben und Persönlichkeit die innersten Eigenschaften Gottes seyen, und dafs der Gedanke: Gott, erst in dem Gedanken lebendiger Vernunftpersönlichkeit vollendet ist.

— Es ist übrigens nicht abzusehen, wie die Meinung, dafs die Welt und alle endliche Dinge *aufser* Gott seyen, bestehen und leben, den menschlichen Geist geschickter, und das menschliche Herz fähiger machen sollte, jene Wahrheiten von Gott als dem unendlich vernünftigen, lebendigen Gotte reiner, inniger, fester in ahnendem Glauben in sich aufzunehmen, zumal da diese Meinung ebenfalls mit dem Bekenntnisse verbunden ist, dafs eine wissenschaftliche Erkenntnifs dieser Lehre unmöglich seye; vielmehr ist in dem Gliedbau der Wissenschaft, den unser Verfasser den Absolutismus nennt, einzusehen, wie einsig nur diese Lehre und Einsicht Geist und Herz des Menschen also befähiget. — Aber, sagt man, der Absolutist ist als solcher genöthiget, jene Lehren von Gott als der unendlichen lebendigen Vernunft, sogar zu *leugnen*, und somit seinen Geist und sein Herz ihrem göttlichen Einflusse selbst zu verschliefsen. Dafs aber diese Behauptung ein vollständiger Irrthum ist, davon wird ein tieferdenkender Leser sich schon durch die von uns in diesem Abschnitte beigebrachten Gründe überzeugt halten; und zum Ueberflufs zeigen schon geschichtlich dargestellte Systeme des Absolutismus, unter denen ich auch das meinige zu nennen befugt bin, rein das Gegentheil. Der Absolutist ist dadurch, dafs er seine Gotterkenntnifs noch nicht weit genug wissenschaftlich entwickelt hat, in Folge der Grundschauung Gottes als des Einen, unendlichen, unbedingten Wesens, nicht nur nicht genöthigt, das
Selbstinneseyn Gottes als der unendlichen unbedingten Vernunft, 446
und das heilige und selige Leben Gottes zu leugnen, sondern er ist auch vielmehr, diese Wesenheiten Gottes zu erkennen und anzuerkennen, schon durch seine Grunderkenntnifs, und durch die dadurch gegebene wissenschaftliche Methode fähiger, als jeder andere philosophische Denker, der Gott noch nicht einmal als das Eine und Einsige Princip der Erkenntnifs und der Wissenschaft anerkennt. Und wenn er zur Erkenntnifs dieser Wesenheiten Gottes nach wissenschaftlicher Methode gelangt ist, so sichert ihm eben diese Methode auch die Reinheit dieser Erkenntnisse zu, da sie ihn in den Stand setzt, ohne allen Anthropomorphismus und Anthropopathismus die reine göttliche Wahrheit zu erkennen, und der Einflufs solcher Lehre und Einsicht kann auf das ganze Leben der Menschheit nur reinigend, erhebend, heiligend, in Gott bekräftigend, und auf gottähnliche Weise bildend seyn.

Dafs es Anhänger des Absolutismus gegeben hat, und geben mag, die auf der vorhin bezeichneten Entwickelungsstufe stehen geblieben, und dann, der wissenschaftlichen Besonnenheit ermangelnd, und der wissenschaftlichen Methode unkundig, Gott eine,

oder einige der Eigenschaften, die in der unbedingten vernünftigen Persönlichkeit Gottes enthalten sind, als da ist, Selbsterkennen, Selbstempfinden, Wollen, heiliges Wirken und Walten, — absprechen, ist gegründet, und aus der Endlichkeit des menschlichen Geistes, und seiner weitbeschränkten Entfaltung leicht zu erklären. Aber diese Anhänger des Absolutismus verirren sich auf solche Weise nicht, sofern sie der Grundlehre des Absolutismus und dem Geiste desselben treu sind, sondern sofern sie ihm untreu sind, und sich anderwärtsher entlehnten Voraussetzungen, inconsequenter Weise, hingeben.

Diese unbesonnenen Anhänger des Absolutismus sind insofern den ebenso unbesonnenen voreiligen Denkern zu vergleichen, welche sich irrigerweise überzeugt halten, dafs der Absolutismus als solcher, an sich, in seiner consequenten Entwickelung die unendliche Persönlichkeit, die Heiligkeit, und die Vorsehung Gottes leugnen müsse, dafs daher der consequente Absolutist diese ewigen Wahrheiten nicht einmal ahnen, und ahnend glauben könne. Das Ungereimte dieser Annahme erhellet schon aus folgendem Satze, worauf sie hinauslaüft: „„Weil der Abso-„„lutist überzeugt ist, dafs Gott das Eine, selbständige, ganze, „„unendliche und absolute Wesen ist, so mufs er behaupten, „„dafs dieses Wesen sein selbst nicht inne ist, nicht *für* sich „„selbst ist, sich nicht selbst erkennt, sich nicht selbst bestimmt „„im Wollen, sich nicht selbst offenbart in Einem unendlichen „„Leben.““

Dazu kommt, dafs ein Geist, der Gott als das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen, welches auch alles Endliche in, unter und durch Sich ist, erkennt und anerkennt, in frommem Gefühle, in unendlicher Ehrfurcht vor Gott den Grund der Ueberzeugung zu finden meinen kann, dafs der Ge-
447 danke: Gott erkenne und denke, empfinde, und wolle in unendlicher Bestimmtheit in der Zeit, mit der Unendlichkeit, Unbedingtheit und Unänderlichkeit Gottes streite, weil er sich nicht denken kann, dafs Denken, Empfinden und Wollen unendlich und unbedingt, ohne menschliche Beschränktheit seye. Diefs ist freilich ein Wahn, aber ein frommer Wahn, der seinen Schein von der Einen, unbedingt gewissen Grunderkenntnifs Gottes selbst entlehnt, deren Licht an der Endlichkeit des erkennenden Geistes sich bricht und durch selbige verdunkelt wird, und der seine Zeugen findet an dem sich selbst im Denken, Empfinden und Wollen beschränkt wissenden Geist und beschränkt fühlenden Gemüthe, und unterhalten wird durch die heilige Scheu, menschliche Beschränktheit und Gebrechlichkeit hinaufzutragen in den Gedanken Gottes, und diesen Gedanken dadurch zu verunreini-

gen und zu entweihen. Und unser Verfasser sollte diesem Wahn um so mehr Frömmigkeit zuerkennen, als er den ihre Götzen anbetenden Heiden (S. 238), und sogar den dem Moloch ihre Kinder opfernden Müttern (S. 240) Frömmigkeit zugesteht.

Ferner wird die Behauptung des Verfassers, dafs Gott nur in der Eigenschaft als persönliches Vernunftwesen wahrhaft verehrt und angebetet werden könne, ebensowenig durch die Einsicht in die heilige Grundwahrheit, als durch das religiöse Gefühl bestätigt. *Kant* sagt *): „„„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth „„„mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehr- „„„furcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit „„„beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische* „„„*Gesetz in mir.*“““ Schon der Gedanke des grofsen Naturganzen flöfst also Ehrfurcht und Bewunderung ein. Was könnte aber ehrwürdiger und anbetungswürdiger seyn, als das Eine, selbe, ganze, unbedingte, unendliche Wesen, welches auch alles Endliche was ist, in unter und durch Sich seyend gedacht, welches als Grund und Ursach des Firmamentes, der ganzen Natur und ihres Lebens und Bildens, und aller Geister, und ihres Erkennens, Empfindens und Wollens erkannt wird? — Die göttliche Vernunft-Persönlichkeit ist ja selbst in diesem Grundgedanken mitenthalten, da auch sie an der Einen, selben, ganzen göttlichen Wesenheit, als Eigenschaft der Gottheit ist; und wie sollte der endliche Geist, der Gott nach seiner ganzen Wesenheit, als Grund und Ursach alles was ist anerkennt, nicht von ganzem Geist und von ganzem Gemüth, in reiner Seele und in reinem Herzen Gott innig verehren und anbeten; wenn auch der Eine Grundgedanke: Gott, noch nicht genug entwickelt ist, so dafs an ihm die Vernunft-Persönlichkeit noch nicht erkannt wird. Aber auch in den endlichen Geistern soll und kann es bei diesem unentwickelten Zustande der Gotterkenntnifs nicht bleiben, — dafür ist Gott selbst Bürge, und die gottähnliche Wesenheit des endlichen Vernunftwesens zeigt davon die ewige Möglichkeit, und für die Entfaltung des Lebens zur Reife auch die unvermeidliche Nothwendigkeit der mit Gottes Offenbarung und Hülfe fortschreitenden Entwickelung der wissenschaftlichen Gotterkenntnifs.

Aber das wichtigste Moment für die Beurtheilung des Verhältnisses des Absolutismus zur Religionsphilosophie und zur Religion selbst, ist folgendes. — Der Absolutismus, in seiner

*) *Kritik* der praktischen Vernunft (Beschlufs, Ausg. v. J. 1818, S. 281). Wohlerwogen zu werden verdient auch die (S. 282) beigefügte Bemerkung: „„„Allein Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung rei- „„„zen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen.“““

wissenschaftlichen Entwickelung, enthält auch die wissenschaft-
448 liche von allem Anthropomorphismus und Anthropopathismus unabhangige und gänzlich reine Erkenntnifs Gottes als des Einen Sein selbst im Erkennen, Empfinden *), Wollen und Wirken inne seyenden unendlichen und unbedingten Wesens, nach allen den Wesenheiten die Gott als das unbedingte, unendliche Vernunftwesen, als die Eine, unendliche, unbedingte Vernunftperson **) ist, oder nach allen sogenannten intellectuellen und moralischen Eigenschaften Gottes. Es ist die bestimmte, wissenschaftlich erwiesene Lehre des bis dahin durchgeführten Absolutismus: dafs Gott Sein selbst auch als des Einen unendlichen und unbedingten lebenden Wesens inne ist, auch in der Einen unendlichen Zeit in Einem unendlichen Gedanken auch alles Individuelle individuell erkennt, in Einem unendlichen Gefühle individuell das Leben auch aller endlichen Wesen in sein unendliches Gemüth aufnimmt, in Einem individuellen freien Willen, der in jedem Augenblick der endlich abfliefsenden Zeit ein unendlicher, alle Welt und alle Geister und Herzen durchdringender individueller, heiliger Rathschlufs ist, und in Einer unendlichen individuellen, alle Welt und alle Geister und Herzen durchwirkenden heiligen Kraft; und dafs Gott als das Eine unendliche und unbedingte lebende Wesen als heiliger freier Wille, und als heilige Kraft auch über dem Einen Leben aller endlichen lebenden Wesen in Ihm es regierend, rettend, und heiligend, waltet, und Sich selbst als das Eine Urleben mit dem Leben aller endlichen Wesen nach dem Einen Gesetze der Gottinnigkeit und des Gottvereinlebens vereinet ***). Ich behaupte diefs nicht nur als eine Forderung, die der Absolutismus erfüllen solle und erfüllen könne, sondern ich sehe Diefs ein als eine in absoluter Methode entwickelte

*) Nicht so leicht, als die Eigenschaften des Selbstinneseyns, und der Vernunftwesenheit Gottes rein zu erkennen, ist es, selbige in Worten zu bezeichnen, die an die menschliche Beschränktheit und Gebrechlichkeit nicht erinnern. Die deutsche Ursprache vermag hierin mehr, als gemeinhin erkannt wird; aber wir dürfen in dieser Schrift nur von einigen der vielen reinwesenlichen, würdevollen Bezeichnungen Gebrauch machen, die sie uns dargeboten, und müssen daher auf Das, was oben (376 N.) schon hierüber bemerkt ist, und auf die obenerwähnte Abhandlung von der Würde der deutschen Sprache (vorzüglich daselbst S. 46 und 65) hinweisen.

**) Obgleich den Wörtern *Person*, *Persönlichkeit* etwas Unedles im gemeinen Sprachgebrauche anhaftet, und ich es in der von mir angenommenen Wissenschaftsprache nicht anwende; so finde ich es doch angemessen, es im Zusammenhange dieser kritischen Arbeit zu gebrauchen.

***) Ich habe diese Grundwahrheit der Religion, das ist der Gottinnigkeit und des Gottvereinlebens darzustellen versucht, in der Sittenlehre, in der Schrift vom Urbilde der Menschheit, im Tagblatte des Menschheitlebens und in der Schrift: die drei ältesten Kunsturkunden.

Lehre desjenigen Systemes, als welches ich den Absolutismus wissenschaftlich gestaltet habe, und, wenn es mir von Gott beschieden ist, durch den Druck bekannt machen werde.

Wenn daher auch *Schelling* behauptet *), dafs seine Lehre in ihrer weiteren Ausbildung sich zum reinen Theismus vollenden werde und dazu vollenden müsse, und dafs nur auf diesem Wege der wahre Theismus gewonnen werden könne, so stimmen wir, uns Desselben bewufst, ihm hierin gänzlich bei. Von unserem Verfasser aber forderte es die Gerechtigkeit, dieser ihm wohl-
bekannten, schon seit den Jahren 1809 und 1812 im Druck er- 449
schienenen bestimmten Erklärungen *Schellings*, wenigstens als eines religiösen, frommen Vorhabens zu erwähnen, nochmehr aber, die von *Schelling* dort dafür vorgetragnen Gründe, dafs der Absolutismus in seiner Ausbildung wesenlich der Theismus seye, aufzufassen, und ihre Widerlegung zu unternehmen, statt, ohne Hinsicht auf selbige, durch allerlei unbegründete Consequenzen den Beweis zu versuchen, dafs der *Schelling*'sche Absolutismus nothwendig Pantheismus seye, und defshalb in den Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus zusammenstimme. **)

Weiter sagt der Verfasser in seinem Endurtheile über den Absolutismus und Pantheismus: „Wer also der Meinung ist, dafs „der Pantheismus sich nicht philosophisch widerlegen lasse, auch „wenn das religiöse Gefühl ihn von sich stöfst, mufs entweder „die Philosophie, oder alle eigentliche Religion aufgeben, und „sich statt ihrer mit einer mystischen Sehnsucht nach dem Un„endlichen begnügen, die er dann auch Liebe zu dem Unend„lichen nennen kann.“ Das religiöse Gefühl, auch wenn es wahr wäre, was doch falsch ist, dafs es den Absolutismus von sich stiefse, kann wenigstens keinen besonnenen Denker zu der Meinung verleiten, dafs sich der Pantheismus, das heifst, nach dem Verfasser, der Absolutismus, widerlegen oder nicht widerlegen lasse, weil diefs eine reinwissenschaftliche Angelegenheit ist, die nur durch die rein speculative Vernunft entschieden werden kann. — Aber die Grundlehre des Absolutismus: dafs Ein unendliches und unbedingtes Wesen ist, und in ***), unter und durch Dasselbe alles Endliche, — kann von keinem religiösen

*) In der Schrift von der menschlichen Freiheit 1809, und in der Schrift: Denkmal der Schrift u. s. w., besonders S. 65 und S. 112.

**) *Schelling* fordert diese Gerechtigkeit ausdrucklich in der Schrift: *Denkmal der Schrift* etc (S. 30). Indem er sagt, dafs er die Persönlichkeit Gottes in der Abhandlung von der menschlichen Freiheit erklärt, und objectiv zu begründen gesucht habe, bemerkt er: „„„Das *Ignoriren* (überall ein klägliches Mittel), ist hier so unrechtlich, als das Zu-Setzen.“““

***) Es ist nicht zu vergessen, dafs nach der Lehre des Absolutismus das Wort *in* nicht so zu verstehen ist, als wenn das Endliche ein Bestandtheil Got-

Gefühle jemals zurückgestofsen werden; denn diese Lehre ist, als Einsicht, ja schon als Ahnung, selbst die intellectuale Grundlage jeden religiösen Gefühles. Wenn aber und sofern ein Denker, der in die wissenschaftliche Tiefe des Absolutismus noch nicht eingedrungen ist, jene Grundlehre erkennt und anerkennt, aber die Erkenntnifs der unendlichen, unbedingten Vernunftpersönlichkeit Gottes noch nicht darin entwickelt hat: so ist er dadurch doch garnicht genöthiget, die Philosophie oder die „eigentliche" Religion aufzugeben; im Gegentheil, er hat in der Grunder-
450 kenntnifs Gottes den einsigen und ganzen Inhalt sowohl der Philosophie als der Religionswissenschaft *als* ganzen eingesehn und anerkannt; und, da an sich in der Grunderkenntnifs jede gedenkliche Wahrheit enthalten ist, so steht ihm auch der Weg zu aller philosophischen und religiösen Wahrheit somit offen. Ja sogar, wenn ein Absolutist die Vernunftpersönlichkeit Gottes überhaupt, oder doch im individuellen Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken voreilig, ohne Befugnifs, leugnen sollte, so kann er auch dann noch die Grundeinsicht der Philosophie und der Religion fest halten, und bei sorgfältigerem, tieferem Forschen, eben in und durch dieselbe, von diesem Irrthume frei werden. Ohne Befugnifs schildert mithin der Verfasser den Zustand des Denkers, der im unvollendeten Absolutismus beharret, und Gottes Vernunftpersönlichkeit nicht anerkennt oder sie leugnet, als von der „eigentlichen Religion" ausschliefsend. Denn das Eigentliche, das heifst, das was das Grundwesenliche ausmacht, oder das Ganzwesenliche und Erstwesenliche der religiösen Erkenntnifs, und mithin die eigentliche Grundbedingnifs der Religion des Menschen, ist die Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes als des Einen, selben, ganzen, mithin unendlichen und unbedingten Wesens. Wer diese Erkenntnifs und Anerkenntnifs hat, hat den *eigentlichen* intellectualen Grund der *eigentlichen* Religion. Und wer die reine, Eine, selbe, ganze Gotterkenntnifs zu Herzen nimmt, in Dem schlägt sie auch in das reine, Eine, selbe, ganze Gottgefühl aus, Der hat dann auch den eigentlichen Anfang der eigentlichen Religion im Herzen. Dieser Beisatz des Eigentlichen ist aber, da die Religion nur Eine, und eine uneigentliche Religion ein Unding ist, — ganz überflüssig. Gott auch als selbstbewufstes, Sich selbst empfindendes, als heilig wollendes und wirkendes, selbst unbedingt lebendes, und das

tes, und Gott in irgend einer Hinsicht ein Vereinganzes aus Endlichem seye; sondern dafs dieses Wort in dem hier im Vorigen (217 f.) erklärten Sinne verstanden werden mufs. Würde dieses Wort so verstanden, dafs Gottes Einheit und Untheilbarkeit geleugnet würde, so stöfst Vernunft und Gefühl diesen Ungedanken allerdings zurück.

Eine Leben der Welt als heilige Vorsehung leitendes Wesen zu erkennen und anzuerkennen, ist ein wesenlicher Theil der eigentlichen Religionserkenntniſs und somit der eigentlichen Religion, in welcher Erkenntniſs die Vollwesenheit oder Vollkommenheit Gottes selbst in den endlichen Geist hereinscheint; aber diese Einsicht ist dennoch in Ewigkeit nur ein innerer Theil der Einen, selben, ganzen Gotterkenntniſs, welche als solche im endlichen Geiste daseyn und wirken kann, auch ohne daſs sie schon in die Schauung der Vernunftpersönlichkeit Gottes entfaltet ist. Ich erkenne es selbst als eine wesenliche Religionspflicht, und zugleich als einen Act der religiösen Gerechtigkeit an, das Religiöse auf jeder Stufe der intellectualen Entwickelung des menschlichen Geistes anzuerkennen und gelten zu lassen; und finde, daſs diese Pflicht verletzt wird, wenn Denker, welche Gott erkennen und anerkennen, deſshalb von den Gottbekennern, und von der eigentlichen Religion, als ausgeschlossen betrachtet und geschildert 451
werden, weil sie in Ansehung der Lehre von besonderen göttlichen Eigenschaften, entweder unwissend sind, oder irren, oder mit der Lehre Dessen, der sie für ausgeschlossen erklärt, nicht übereinstimmen. Ich erkenne dieses unrichtige und ungerechte Verfahren als den Anfang aller einseitigen Parteiung und Sectirerei auf dem Gebiete der Religion, der dann weiter leicht in Fanatismus ausschlägt. Diese Beschuldigung, welche wahre Gottbekenner unter einem einseitigen Vorwande wegen theilweiser Unwissenheit oder theilweisen Irrthumes, von der geistigen Gemeinde der Religiösen auszuschlieſsen, ja sie sogar als gefährliche Feinde der „eigentlichen“ Religion zu betrachten lehrt, erscheint um so ungehöriger, wenn sie von Denkern ausgeht, die wie die *Jacobi*'sche Schule und unser Verfasser alle eigentlich und rein wissenschaftliche Erkenntniſs dieser heiligen Gegenstände für unmöglich halten, und ebendeſshalb der unklaren und unbestimmten Ahnung der Eigenschaften Gottes, in welchen Gottes Vernunftpersönlichkeit besteht, — welche sie dennoch den Belehrungen, die ihnen die bisherige Wissenschaftforschung der Jahrtausende gewährt, zumeist verdanken, — nur auf anthropomorphischem und anthropopathischem Wege, von unten und nach ihrer Meinung von auſsen *), einen Inhalt und eine Beziehung zu dem Leben des Menschen und der Menschheit geben, indem sie menschliche Eigenschaften in den Gedanken Gottes übertragen, und sich den Gedanken Gottes überhaupt so ausbilden, wie sie ihn brauchen, das ist, wie sie ihn für ihre eudämonistischen und moralischen Bedürfnisse nöthig zu haben meinen; ein Verfahren, welches we-

*) Denn nach ihnen ist und besteht die Welt, das endliche Vernunftwesen, der Mensch und die Menschheit *auſser* Gott.

der für wissenschaftgemäfs, noch für rein religiös erklärt werden darf, und dessen sich der Philosoph nach der Lehre und dem Geiste des Absolutismus nie theilhaftig machen wird.

Zwar setzt der Verfasser Folgendes hinzu: „Aber diese Liebe „zu dem Unendlichen hängt mit den wahrhaft religiösen Gefühlen „so zusammen, dafs auch ein Pantheist leicht sich selbst für „wahrhaft religiös halten kann. Und wenn übrigens die Gefühle, „die zu den Elementen des moralischen Bewufstseyns gehören, „dem Gemüthe des Pantheisten die praktische Richtung geben, „durch die sich der gutgesinnte Mensch von dem schlechten un- „terscheidet, so darf auch der Pantheist, wie unter denselben „Bedingungen der eigentliche Atheist, Anspruch auf unsre Ach- „tung machen." — Wenn diefs ist, sagen wir, so mufs sich der besonnene Denker, und der Mann von Wohlwollen, Liebe und
452 Gerechtigkeit, um so gewissenhafter und um so sorgfältiger hüten, über den achtbaren Menschen das Feldgeschrei des Pantheismus, und uneigentlichen Atheismus, zu erheben, wodurch jener in Gefahr kommt, um die Achtung der Mehrzahl, wohl gar um aüfsere Duldung, um die Wirksamkeit für das Gute, um aüfsere Ruhe, und die aüfseren Güter des Lebens gebracht zu werden. Denn alle Achtungs- und Ehrenerklärungen der Urheber jener Beschuldigungen, welche durch die tausendstimmige schreiende und flüsternde Fama unaufhaltsam weiterverbreitet werden, können die Kränkung, den Schaden, und das Unglück, das sie über ihn gebracht haben, weder ungeschehen machen, noch vergüten. Solch' ein Gerücht von Atheismus und Pantheismus vergiftet wie ein Pesthauch aüfsere Ehre, Ruhe und Wirksamkeit des Besten. Jedes fromme Herz, jedes gerechtsinnige Gemüth mufs durch diese Betrachtungen zur aüfsersten Vorsicht in Ansehung solcher Beschuldigungen sich verpflichtet fühlen. — Uebrigens kommt es hierbei auf diejenige Achtung, welche der Verfasser auch dem Pantheisten, wenn er ein Rechtschaffener ist, widmen will, nicht zuerst an; sondern Das ist die Hauptsache, dafs er der Lehre des Absolutismus, deren einsiger Inhalt Gott ist, diejenige Achtung versagt, die ihr in intellectueller Hinsicht, als ewiger Wahrheit, gebührt. Der Verfasser *kann* der Lehre des Absolutismus, bei *seinen* Ueberzeugungen, die ihr ewig gebührende Achtung nicht gewähren; so wie sie ihm erscheint, *mufs* er selbige verwerfen. *Daraus* ist ihm kein Vorwurf zu machen. Die Erkenntnifs der ewigen Wahrheit aber scheidet und vereint die Geister.

Nachdem wir nun des Verfassers Gründe wider den Absolutismus und Pantheismus Glied für Glied vernommen, liegt nunmehr auch uns ob, unser Endurtheil über des Verfassers Darstel-

lung und Kritik des Absolutismus und Pantheismus auszusprechen. Wir müssen urtheilen, dafs diese Darstellung und Kritik ihm mislungen ist, wir mögen sie nun von Seiten der ewigen Wahrheit, oder von Seiten des Geschichtlichen ansehen. Denn der Verfasser hat der Aufgabe, die er sich oben (S. 181) selbst gestellt, nicht Genüge geleistet, indem aus seiner ganzen Abhandlung, nicht auf eine einsige der oben (hier S. 330) bemerkten vier Hauptfragen eine klare und bestimmte Antwort sich ergiebt; ja über die ersten drei Fragen nicht einmal eine bestimmte Erklärung ausgesprochen ist, wenn auch die Beweisgründe erlassen würden. Es wird auch auf diese vier Fragen weder von ihm noch von irgend Jemandem die Antwort gefunden werden, solange nicht zuförderst auf die (411) ausgesprochene Hauptfrage, 453
ob irgend etwas aufser dem Absoluten, das ist aufser Gott seye, im genau bestimmten Sinne, mit einem bestimmten Ja oder Nein, *wissenschaftlich*, nicht aber durch Glauben, Ahnungen, Gefühle, Bedürfnisse, geantwortet wird; und solange insonderheit die Kategorien und die Sätze vom Grunde, und von der Ursache wissenschaftlich unerörtert bleiben; welcher doppelte Mangel sich an der soeben beurtheilten Abhandlung des Verfassers findet, wie es derselbe selbst sogar zu beabsichtigen bekennt *).

Des Verfassers deutlichste Erklärung, was er eigentlich unter Pantheismus verstehe, findet sich in der vierten Abhandlung: vom Theismus (S. 368 f. B.), woraus man abnimmt, dafs ihm Pantheismus die Lehre ist: „dafs das Urwesen das alleinige Wesen in der metaphysischen Bedeutung des Worts ist, so dafs aufser Gott nichts in sich selbst existirt, und dafs auch aufser Gott keine Thätigkeit mit sich selbst anfängt.“ Dort giebt der Verfasser auch zu: „dafs man diesem Pantheismus auch dadurch nicht entgehn könne, dafs man sich das Daseyn der Welt zur göttlichen Allmacht in dem Verhältnisse der Wirkung zur Ursache denkt, weil auch dadurch nicht begreiflich wird, wie ein Daseyn, das nur insofern ein Wirkliches ist, als es in einem andern Daseyn gegründet ist, auch in sich selbst ein wirkliches seyn könne.“ Schon aber die subjectiv-analytische Betrachtung der Kategorie: *Ursache* und *Absache* (Causalität und Dependenz) zeigt, dafs die Absache, wofür man gemeinhin: die *Wirkung* sagt, nur als ein Inneres der Ursache gedacht werden kann, sobald man nur nicht die Kategorie des *Wechselbestimmens* und der *Wechselwirkung* mit der Kategorie der *Ursache und Absache* verwechselt.

*) Denn der Erklärung über das In-, oder Aufser-Gott-Seyn des Endlichen wird, an der Stelle, wo diese Erklärung hingehört, dadurch ausgewichen, dafs noch unentschieden bleiben soll, ob das Absolute Gott zu nennen (238); und die absichtliche Nichterörterung der Causalität wird (405) eingestanden.

Daher dann auch eingesehn wird, dafs die Welt und überhaupt alles Endliche, im Verhältnisse zu Gott als der Ursache gedacht, als in Gott wesend und seyend gedacht werden mufs, und dafs es dann auch nicht unentschieden gelassen werden kann, ob die Welt in oder aufser Gott seye. Aber der Hauptpunkt, vor und über aller Hinsicht auf Causalität ist, dafs sobald Gott als das Eine, selbe, ganze, mithin unendliche und unbedingte, Wesen gedacht wird, auch bereits mitgedacht ist, dafs aufser Gott Nichts seye; und dafs schon vermöge dieses Grundgedankens auf keine Weise unentschieden gelassen wird, ob die Welt und überhaupt alles endliche Wesenliche *in* Gott seye oder aufser Gott. Denn wird das Geringste aufser *Gott* gedacht, so wäre Gott weder gedacht als das unbedingt und unendlich Eine, noch als das Selbe, noch als das Ganze, noch als das Unbedingte, noch als das Unendliche; wie wir diefs schon oben (379, vergleiche 543 f.) gezeigt.
454 Hierauf hat der Verfasser zu antworten, wenn er seine Lehre von der Welt und allen endlichen Wesen *aufser* und *neben* (409 u. an a. O.) Gott, und insonderheit von der Freiheit endlicher Vernunftwesen aufser der Freiheit Gottes, mit Vernunft, vor der Vernunft behaupten will. Dafs er sich statt dessen auf das menschliche Selbstbewufstseyn, und auf die darin angeblich enthaltenen Elemente alles Erkennens beruft, ist gänzlich leer und unbündig, einmal, weil kein menschliches Bewufstseyn wider den ausgesprochenen klaren und reinen, ganzen Grundgedanken Gottes als des Einen, selben, ganzen Wesens das Geringste vermag, auch überhaupt damit nicht streitet, weder in der Selbsterkenntnifs, noch im Selbstgefühle, noch im Selbstwollen und Selbstwirken; sodann, weil überhaupt das menschliche Bewufstseyn als *Selbstbewufstseyn* über die Grenze der eignen Wesenheit des endlichen Vernunftwesens nichts zu erkennen noch zu entscheiden vermag; endlich aber weil alle Ergebnisse einer planmäfsigen, durchgeführten, consequenten, subjectiv-analytischen Selbsterkenntnifs eben Dieses zeigen, dafs das menschliche Bewufstseyn als Selbstbewufstseyn über sich selbst hinauszugehen keine Befugnifs habe, dafs aber ihm der Gedanke: *Wesen*, das ist: das Eine, selbe, ganze Wesen, als an und in sich selbst klar, und als unbedingt gewifs angekündigt werde, und zwar zugleich als der Gedanke: *Wesen* das auch in Sich Alles, und aufser Dem in keiner Hinsicht Etwas ist; — dafs also das sich sein selbst bewufste Ich, sich selbst und alles endliche Wesenliche, und die ganze Welt, sobald es den Gedanken: Wesen, das ist: Gott, anerkennt, als seine Wesenheit und Daseynheit in, unter und durch die Wesenheit und Daseynheit Gottes habend, denken, erkennen und anerkennen mufs. Der Gedanke des Einen unendlichen und unbedingten We-

sens schliefst den Gedanken jedes endlichen, bedingten Wesens in sich, und das Ich findet sich in aller Hinsicht endlich und bedingt; und diese beiden Gedanken stimmen in den sie vereinenden Gedanken zusammen, dafs das endliche Vernunftwesen nach seiner ganzen Wesenheit in und unter dem Einen unendlichen und unbedingten Wesen, als seinem Grunde, und seiner Ursache, enthalten und gehalten seye. Kein endlicher Geist, der nicht willkührlich, wie unser Verfasser, gerade da vom Denken abstehen, und das sich unvermeidlich vernünftig Entscheidende da unentschieden lassen will, wo Vernunft das Stillstehen und Unentschiedenlassen nicht gestattet, kann diese einfachen Grundwahrheiten verkennen; vielmehr jeder endliche Geist, der dem Urtriebe, die Wahrheit zu erkennen, keine aüfseren Schranken setzt, wird und mufs in diese Wahrheiten einstimmen, wenn sie einmal in seinen Gesichtskreis hereinscheinen.

Die Lehre, dafs alles endliche Wesenliche in, unter und durch Gott ist, kann, wie schon oben (454 f.) erwähnt, sachgemäfs und sprachgemäfs garnicht *Pantheismus*, das ist: *Allgottlehre*, genannt werden, und die sich zu ihr bekennen, sind daher befugt, diese Benennung, als ungehörig abzuweisen; und zwar umsomehr, als unter diesem Worte gemeinhin die Lehre verstanden 455
wird, dafs Gott lediglich das Gesammtganze alles Endlichen, und nicht über allem Endlichen als Urwesen seye und bestehe; eine Lehre, welche gerade *nur* durch den Absolutismus als Unwahrheit erkannt wird. Denn da, nach der Lehre des Absolutismus alles endliche Wesenliche als in, unter und durch Gott wesend und seyend gedacht wird, Gott aber als Grund und Ursach über allem Endlichen, über der Welt, als seiner Absache, wesend und seyend, als Urwesen: so wird Gott nicht gedacht als aus allen endlichen Wesen und Wesenheiten, oder aus der Welt, bestehend, weder als deren Gesammtheit oder Summe und Aggregat, noch als deren Product, Potenz, und dergleichen; sondern es wird nur gedacht, dafs die Welt in Gott, unter Gott, durch Gott und unter Gottes Leitung ist und bestehet, nicht aber dafs die Welt Gott ist, noch dafs Gott die Welt ist *), noch dafs Gott durch die Welt oder aus der Welt bestehet. Nach dem Geiste des Absolutismus, im Einklange mit dem Geist' unsrer Sprache,

*) Der Satz: *Gott ist die Welt*, ist in dieser unbestimmten Allgemeinheit abzuweisen; denn es gilt blofs: *Gott ist in, unter und durch Sich die Welt*. Aber wenn auch der erstere dieser beiden Sätze unbesonnen ausgesagt würde, so ist man doch zu der, bei den Gegnern des Absolutismus beliebten Umkehrung desselben in den Satz: *die Welt ist Gott*, nicht befugt; selbst nach der gemeinen, formalen Logik nicht, da ein Satz, dessen Prädicat nicht distribuirt, und dessen Copula nicht genugsam bestimmt ist, nicht einfach umgekehrt werden darf.

kann nicht einmal gesagt werden, daſs die Welt *aus* Gott ist und bestehet, selbst dann nicht wenn unter: *aus*, bloſs Verursachtheit verstanden werden soll, weil diese Bezeichnung auf den Begriff des: *auſser* und *auſsen* hinweist.

Mit der Einsicht, daſs alles Endliche, auch das endliche Vernunftwesen in, unter und durch Gott weset und ist, wird dann auch erkannt, daſs Gott, als Urwesen, über und auſser allem endlichen Wesenlichen, über und auſser der Welt ist, mithin auch daſs alles endliche Wesenliche, auch das endliche Vernunftwesen, unter und auſser Gott als dem Urwesen ist, nicht aber in irgend einer Hinsicht auſser Gott als dem Einen, selben, ganzen Wesen. Dann wird auch die Anerkenntniſs des endlichen Geistes, worin er sich als ein endliches, aber selbständiges, ganzes, untheilbares, freies Wesen findet, und von dem unbedingten Wesen unterscheidet, in ihrem wahren, ganzen, mit der Selbsterkenntniſs des endlichen Geistes, und der Erkenntniſs Gottes übereinstimmigen, und Geist und Gemüth vollbefriedigenden Sinne erkannt und empfunden.

Der Verfasser freilich meint, durch die Anerkenntniſs daſs alles Endliche *in*, unter und durch Gott seye, werde die Grundlage der Religion im Menschen untergraben, und erschüttert, und eben deſswegen vielleicht scheut er sich vor dem Weiterdenken und Tieferdenken darüber, und läſst folglich den von uns (411) angezeigten Hauptpunkt lieber ganz unerörtert. Wir dagegen behaupten, daſs gerade diese Anerkenntniſs eine erstwesenliche Grundlage sowohl der Religionswissenschaft, als auch der Religiosität selbst ist; und sehen ein, daſs vielmehr die Annahme: daſs irgend etwas auſser Gott in sich selbst bestehe, in sich selbst seye, „mit sich selbst anfange", der religiösen Grunderkenntniſs und dem religiösen Grundgefühle rein widerspreche,
456 wonach das endliche Vernunftwesen sich inne ist, daſs vielmehr alles Endliche und es selbst, nur in, unter, durch und mit Gott bestehe, daſs nichts endliches Wesenliche mit sich selbst, sondern nur mit Gott anfange, und daſs mithin auch das endliche Vernunftwesen, als erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen, in keiner Hinsicht, mit sich, sondern sich selbst und alles, was es will und thut, mit Gott, anfange, indem es sich selbst ewig und allaugenblicklich in Gott, von Gott, durch Gott empfange. Auch sehen wir ein, daſs die erwähnte Annahme, als seye Etwas auſser Gott in sich selbst, und fange mit sich selbst an, vielmehr eine Vergötzung des Endlichen, der eigentliche Grundirrthum des Heidenthumes ist. Daher muſs es Wunder nehmen, wie Diejenigen, welche diese irreligiöse Lehre von dem in sich selbst Seyn und mit sich selbst Anfangen des Endlichen

aufser Gott festhalten, meinen können auf der Seite des Christenthumes, sogar des apostolischen Christenthumes zu stehen, und dessen Sache zu verfechten, da doch in der Bibel *auch nicht ein einsiges Wort* zu finden ist, welches nur einen Schein der Lehre an sich hätte: dafs das Geringste *aufser* Gott sey und bestehe, wohl aber mehre Stellen, welche der Lehre des Absolutismus beistimmen: dafs die Welt und alle endliche Vernunftwesen in Gott, unter Gott, durch Gott, mit Gott, und in wesenlicher Vereinigung mit Gott sind, bestehen, und leben *). Es mag seyn, dafs in manchem religiösen Gemüthe, das von der wissenschaftlichen Grunderkenntnifs noch nicht erleuchtet ist, die Scheu, alles Endliche als *in* Gott, unter und durch Gott wesend, seyend und lebend anzuerkennen, ihren Grund hat in der religiösen Besorgnifs: es möchte dann das Endliche nicht als wesenlich von Gott unterschieden, und in irgend einer Hinsicht Gott gleich gesetzt werden. Aber diese Besorgnifs wird gehoben, sobald in der Grundschauung: Gott, erkannt wird, dafs Gott alles Endliche in, unter und durch Sich, in keiner Hinsicht aber das Endliche Gott selbst, oder Gott gleich, sondern nur Gott ähnlich ist, und sobald Gott erkannt wird als Urwesen, über allem Endlichen, und als Vorsehung.

Sollte hier bemerkt werden, dafs unsre Lehre sich von allen bisherigen Systemen des Absolutismus wesenlich unterscheide, so sind auch wir uns Dessen bewufst, und behaupten allerdings, dafs mit dieser Lehre sowohl die Philosophie überhaupt, als die Religionsphilosophie insbesondere eine nach allen Hauptmomenten vollständige, gleichförmige Ausbildung gewinne. In Ansehung der Würdigung und Beurtheilung der Lehre des Verfassers aber ist dieser *geschichtliche* Umstand, als geschichtlicher, unentscheidend, da er seine Behauptungen über den Absolutismus und Pantheismus als allgemeine, in der *ewigen* Wesenheit der Sache gegründet geltend macht, und wir bei unseren Gegenbehauptun- 457
gen von allem Geschichtlichen, und von unserer Persönlichkeit, gänzlich absehen, und lediglich die ewige Wahrheit im Auge haben.

„III. *Der Hylozoismus.*“

Bei Beurtheilung des nächsten Abschnittes, vom *Hylozoismus*, dürfen wir uns kürzer fassen, so Vieles auch an sich darüber zu sagen, und besonders in geschichtlicher Hinsicht zu erörtern wäre; denn der Verfasser betrachtet selbst den Hylozoismus als weniger

*) Wir beziehen uns auf die Anmerkungen zu den Seiten 29 und 679.

eingreifend in seine Lehre vom Theismus, auf welche es eigentlich ankommt. Wir werden also nur über solche Behauptungen kritische Bemerkungen machen, welche mit des Verfassers Lehre vom Theismus im Zusammenhange sind.

„Natürlicher Uebergang des Pantheismus in den Hylozoismus."

Schon zuvor (S. 218 f.) hatte der Verfasser bemerkt: „dafs der *hylozoistische* Theil des mystischen Pantheismus für die dichtende Phantasie und auch für den Verstand noch einen besondern Reiz habe, der von dem Pantheismus unabhängig ist; auch seye der zu der pantheistischen Naturphilosophie gehörende Parallelismus zwischen den Gesetzen der materiellen Natur und den Gesetzen der Geistesthätigkeit, welchen man unter den nöthigen Beschränkungen anerkennen könne, ohne sich darum im mindesten für die pantheistische Ansicht zu erklären, — für den Naturforscher und den Psychologen anziehend; aber für die Religionsphilosophie seyen diese die Psychologie und die allgemeine Naturlehre angehenden Untersuchungen von keinem Werthe *)."

Hier nun beginnt der Verfasser seine Abhandlung vom Hylozoismus, statt einer bestimmten Erklärung, was er unter Hylozoismus verstehe, welche nach gesunder Methode erfordert, aber in dieser ganzen Abhandlung vermifst wird, mit der Bemerkung: „Der natürliche Uebergang des Pantheismus in den Hylozoismus „darf uns nicht verleiten, beide Vorstellungsarten für ursprüng„lich verwandt zu halten. Dafs der Pantheismus nicht nothwen„dig in Hylozoismus übergeht, zeigt uns schon im Beispiele die „Lehre des *Spinoza*, die gar keine hylozoistische Naturphilosophie „enthält." — — „Mit dem Hylozoismus in einem gewissen Sinne „kann sich auch der reine Theismus vertragen, wie bei *Plato*, „dessen Gott doch keineswegs eine blofse Weltseele ist. Meh„rere hylozoistische Systeme des Alterthums, namentlich das ari„stotelische und das stoische, sind mit dem reinen Theismus nahe „verwandt." Ueber diese Behauptungen kann kaum geurtheilt

*) Uns erscheint dagegen die Anerkenntnifs der wechselseitigen Gegenähnlichkeit der Natur und des Geistes, worin Beide auf eigene Weise ihre Gottähnlichkeit bewähren, wodurch Beide fähig sind, in, mit und durch Gott, unter sich und mit Gott in Einem Leben vereinigt zu werden, für die Religionsphilosophie und für die Religion selbst von grundwesenlicher Bedeutung. Von dieser Einsicht hangt es auch ab, dafs dem Geiste die Natur als ein reines Werkzeug oder Organ des Wollens und Wirkens Gottes, auf sie und in ihr, und durch sie vermittelt auch mittelbar durch sie auf den Geist und in dem Geiste, erscheine; — dafs die Natur, als auch ein wesenliches Wort Gottes, Gott dem Geiste verkünde, und Gott Sich auch mittelst der Natur dem Geiste offenbare. Auch die Bibel stimmt in diese Betrachtung der Natur ein.

werden, weil der Verfasser in dieser Schrift nirgends erklärt hat, was er unter Materie (ὑλη), und unter Leben (ζωη), und Leben der Materie, mithin unter *Stofflebenlehre* (ὑλοζωισμος) verstehe. Die ohne alle bestimmte Erklärung hingesagte Behauptung: dafs die Materie Leben habe, läfst es ganz unentschieden, ob 458
aufser dem sogenannten Materiellen noch anderes Wesenliche dasey, und ob mithin aufser dem Materiellen auch noch anderes Wesenliche Leben habe; sie läfst es ferner ganz unbestimmt, auf welche Weise dem Materiellen Leben zukomme. Sowie wir schon bei Gelegenheit des Pantheismus bemerkten, dafs der Gebrauch an sich unbestimmter Fremdwörter der Klarheit und Bestimmtheit des philosophischen Vortrages schadet, so gilt diefs auch hinsichts des Wortes: *Hylozoismus*, welches treu durch; *Stofflebenlehre* übersetzt wird. Dieses Wort läfst es unbestimmt, ob die *Materie*, der *Stoff* (ὑλη), das Leben selbst seye, oder ob das Leben daran, als an einem an sich Leblosen nur erscheine; oder mit andern Worten, ob der Stoff selbst lebt, oder blofs belebt seye, das ist, das Leben von aufsen habe; sowie es ferner unbestimmt bleibt, ob die Natur selbst blofs Materie oder Stoff, oder ob die Natur auch noch aufser und über der Materie Wesenliches ist. Bevor aber diese Unbestimmtheiten wissenschaftlich gehoben sind, kann von einer wissenschaftlichen Erkenntnifs und Würdigung der Systeme, die man hylozoistisch genannt hat, garnicht die Rede seyn; noch kann auch eher die Frage entschieden werden, ob und inwiefern der Hylozoismus mit dem Theismus verträglich ist.

„*Natürliche Entstehung des Glaubens an eine allgemeine Lebenskraft*
„*der Natur und des Begriffs von einer Weltseele.*“

Anstatt aber diesen Gegenstand methodisch abzuhandeln, und wenigstens die allgemeine Sacherklärung des *Hylozoismus* und die wissenschaftliche Eintheilung desselben in seine Arten und Unterarten vorauszuschicken, wird sogleich der ebenso unbestimmte und ebensowenig erklärte Begriff einer Weltseele herbeigezogen, wie folget.

„Allerdings können alle hylozoistischen Vorstellungsarten auf
„den allgemeinen Begriff von einer *Weltseele* zurückgeführt wer-
„den, wenn man diesen Begriff im ganzen Umfange seiner Be-
„ziehungen auf die mannigfaltigen Erscheinungen des Lebens in
„der Natur auffafst. Aber diese Beziehungen sind so verschie-
„denartig, dafs man ebendefswegen den allgemeinen Begriff von
„einer Weltseele einseitig an diese oder jene besondere Vorstel-
„lungsart anknüpft, wenn man ihn nicht bis zu seiner Wurzel 459
„im menschlichen Bewufstseyn verfolgt, und diese Wurzel ist

„vom Princip des Pantheismus ebenso verschieden als vom Princip „des reinen Theismus. In dem Begriffe von einer *allgemeinen* „*Lebenskraft der Natur*, nicht in dem höheren Begriffe von einer „Weltseele, die metaphysisch von der materiellen Natur unterschie„den wird, liegt das Uebereinstimmende der hylozoistischen Leh„ren.“ Es ist freilich kaum möglich, über diese Behauptungen zu urtheilen, da *alle* darin angewandte Begriffe und Momente vom Verfasser unerklärt gelassen sind, nicht nur die von Natur, Materie, Leben, sondern auch von *Seele* und *Kraft*. Indessen gewähren vielleicht folgende Bemerkungen hierüber einiges Licht. — Jn dem Gedanken des Lebens der Materie, werde nun selbiges als ursprünglich ihr selbst inwohnend, oder als zu ihr von aufsen hinzukommend gedacht, ist allerdings auch der Gedanke eines Grundes der Gestaltung enthalten; und zunächst wird eben das Leben selbst als Grund der Gestaltung der lebenden materiellen Wesen gedacht. Wird nun das, was als Grund der Gestaltung der lebenden materiellen Wesen gedacht wird, *Seele* genannt, und das Ganze alles Materiellen die *Welt*, so ist diefs der zwar noch unbestimmte, aber doch rein hylozoistische Begriff der *Weltseele*. Wird dagegen unter *Seele* ein vernünftiges, erkennendes, empfindendes, und frei wollendes Wesen verstanden, so kann es Ausbildungen des Hylozoismus geben, welche diesen Begriff annehmen, aber auch andre, die selbigen von sich weisen, besonders eben dann, wenn unter Welt nur der Inbegriff alles Leiblichen oder Materiellen, Stoffigen, gedacht wird; und in diesem zweiten Falle ist der Begriff der Weltseele mit dem einer „Lebenskraft der Natur“ gleichgeltend. Dafs aber alle hylozoistischen Systeme in dem Gedanken einer *allgemeinen* Lebenskraft der Natur zusammenkommen, ist nicht gegründet. Denn einmal kann gemeint werden, dafs überhaupt die Lebenskraft zwar allen Stoff zu beleben strebe, aber ihr immer noch ein Theil des Stoffs zum Durchdringen übrigbleibe; oder, anders angesehen, dafs der Stoff zwar zum Theil oder in bestimmten Hinsichten lebendig seye, zum andern Theile aber oder in andern bestimmten Hinsichten nicht. Und zweitens kann noch bestimmter angenommen werden, dafs nur diejenigen materiellen Wesen Leben haben, welche wir vorzugsweise *organische* nennen, das ist, die Pflanzen und die Thiere, alle andern aber, wie die vororganischen Wesen, und die ganzen Himmelskörper als ganze, ja wohl gar die Natur als ganzes Wesen, nicht. Eine Ansicht, die sich unter Völkern, denen die poetische Ansicht der Natur untergegangen, und die echtwissenschaftliche noch nicht angebrochen ist, weitverbreitet, und unter diesen Umständen sogar gewissermafsen die natürliche ist; und die erst ihre Berich-

tigung dann empfängt, wenn die Völker zu tieferem Denken über
die Natur und über das Leben, und zu einem weiter umfassen-
den Ueberblick der Natur in dieser ganzen Erde und in den
höchsten uns sinnlich wahrnehmbaren Lebenkreisen des Himmel- 460
baues gelangt sind.

„Dem Begriffe von einer Lebenskraft“, so fährt der Verfasser fort, „liegt die Thatsache, die wir *Leben* nennen, zum „Grunde; denn ohne Voraussetzung dieser Thatsache, die erklärt „werden soll, hat das Wort *Lebenskraft* keine Bedeutung. Schon „mit diesem Begriffe vom Leben als einer Thatsache wird der „Verstand in ein Labyrinth geführt, weil diese Thatsache so vie„lerlei in sich begreift, das unter sich so verschieden ist, wie „das Zucken eines Nerfen von dem Denken.“ Bei allem diesem Vielerlei kann dennoch schon das subjectiv-analytische Denken das in allem diesem Verschiedenen Gemeinsame erfassen, damit doch wenigstens vorlaüfig ein abstractiver *Gemeinbegriff*, und dann ein analytisch gebildeter *Wesenbegriff*, der das ganze Wesenliche des Lebens in sich begreift, gebildet werde. Aber auch Diefs nicht einmal hat der Verfasser in dieser Abhandlung geleistet, so dafs er, was eigentlich die angebliche Thatsache des Lebens Allgemeinwesenliches enthalte, gänzlich unbestimmt gelassen; und ebendefshalb hat alles Das, was hier zunächst über die verschiedenen Meinungen vom Leben (S. 223), und über den Fetischismus (S. 224) gesagt ist, gar keine Grundlage irgend eines bestimmten Gedankens erhalten. Auf solche Weise kann über jeden Gegenstand ohne Ende hin und her geredet, oder wie man es nennt, discurrirt und räsonnirt werden; aber die Wissenschaft geht dabei leer aus. So urtheilt z. B. der Verfasser; „sehr natürlich entsteht die Meinung, dafs das Pflanzen„leben, das thierische Leben, und das höhere Leben des den„kenden Geistes ursprünglich eines und dasselbe Leben sey nur „auf verschiedenen Stufen der Entwickelung in einer organischen „Form des Daseyns“, u. s. w. Aber, wie man auch diese unbestimmten Annahmen bestimmen möge, so kann doch Diefs angenommen, und dennoch zugleich die wesenliche Verschiedenheit des Naturlebens und des Geistlebens erkannt und anerkannt werden. Und über den Fetischismus heifst es (S. 224): „Die Phan„tasie schuf also *Fetische*, geistige Naturen, die in allem, was „sich regt und bewegt, auf eine ähnliche Art walten, wie der „menschliche Geist im menschlichen Körper. Mit dem Fetischis„mus hat die Vergötterung der Natur ohne Zweifel angefangen, „wenn wir anders nicht die Religion auf ihren untersten Stufen „als ausgeartete höhere Religion erklären wollen.“ Uns dagegen scheint es, dafs Vernunft und Verstand in der Ahnung des sitt-

lichfreien Vernunftlebens die ewige Grundlage des Fetischismus abgeben, und daſs demgemäſs dann die Phantasie diese Ahnung auf Naturdinge übertrage. Auch scheint uns, daſs der Fetischismus nicht nothwendig Vergötterung der Natur sey, noch nothwendig in selbige ausschlage; denn das Sinnlich-Materielle kann im Fetischismus auch nur als untere Grundlage, als materielles Organ des darin wohnenden, dadurch wirkenden, unmateriellen,
461 geistigen Lebensprincipes gedacht werden. Doch diese Erörterungen, sollten sie gründlich seyn, würden uns von unserem Zwecke abführen. — Daher können wir auch nicht in die Behauptung einstimmen: „Aber der ganzen Natur, in deren Schooſse „das thierische und menschliche Leben empfangen und geboren „wird, ein ewiges und geistiges Lebensprincip zuzuschreiben, „das alle materielle Formen durchdringt, und eine Denkkraft in „sich schlieſst, die der menschlichen ähnlich ist, war nur eine „Erweiterung des ersten und rohen Fetischismus"; weil diese Annahme auf ganz anderen Grundlagen hervorgehn kann, welche von dem Fetischismus ganz unabhangig sind. Auch ist dabei zu bemerken, daſs von der andern Seite der Fetischismus sich auch ganz anders, als zu dieser Behauptung, ausgestalten kann.

Der auf diese Art sich bildende Begriff der *Weltseele* macht nach dem Verfasser die Grundlage des *mythischen Hylozoismus* aus, über den er Folgendes bemerkt. — „Der auf diese Art sich bil„dende Begriff von einer Weltseele darf nicht mit den spätern „Begriffen verwechselt werden, denen schon metaphysische Un„terscheidungen der Seele, als eines selbständigen Wesens, von „der materiellen Natur zum Grunde liegen. Ohne solche Ab„stractionen dachte man sich natürlicher das vorausgesetzte und „räthselhafte allgemeine Lebensprincip als eine geistige *Kraft* der „materiellen Natur, und vergötterte dadurch die materielle Natur „als ein Ganzes." Aber auch dieser Begriff von einer Weltseele braucht nicht zur Vergötterung der materiellen Natur als eines Ganzen zu führen. Denn dieser Gedanke verträgt sich sowohl mit der Annahme eines von der materiellen Natur unabhangigen selbständigen Lebens des Geistes überhaupt, als auch sogar mit der Annahme Gottes als selbst des höchsten Lebens und zugleich auch als des höchsten Principes des Lebens der Natur, welches als über und auſser der Natur selbst daseyend und waltend anerkannt wird. Ebensowenig haftet diesem Gedanken nothwendig der Gedanke des Materiellen an. Denn in der dynamischen Naturbetrachtung, wenn sie auch noch nicht zur dynamischen Naturphilosophie ausgebildet ist, fällt der Gedanke eines Stoffes als einer leblosen Materie gänzlich weg, da sie diesen Gedanken als einen taüschenden Schein erklärt; daher auch die dynamische

Naturphilosophie, obschon sie die Natur als Ein Leben erkennt, dennoch nicht einmal *Hylozoismus* genannt werden kann. Und sollte daher auch die dynamische Naturbetrachtung, sofern sie noch nicht als untergeordneter Theil der Wissenschaft wissenschaftlich ausgebildet ist, jemals zur Vergötterung der Natur ausschlagen, so führt sie dennoch auch dann nicht zur Vergötterung der Materie, deren Annahme nach ihr auf einer Taüschung beruht.

Der Verfasser bemerkt ferner (S. 227): „Aber der organische „*Zeugungstrieb*, durch den sich die allgemeine Lebenskraft der „Natur am stärksten auszusprechen schien, wurde den Naturver„götterern besonders heilig. Auf diesen Theil der hylozoistischen 462
„Religionen gründeten sich aufser einer Menge schaamloser Sym„bole auch unsinnige Andachtspflichten, durch welche die mensch„liche Natur unter die thierische erniedrigt wurde.“ Dafs dem Geiste, der auch in der Natur, und in dem Leben der Natur ein Heiliges erblickt, auch wenn er die höheren geistigen, und religiösen Beziehungen der menschlichen Zeugung noch nicht erkennt und empfindet, die Zeugung überhaupt, zumeist aber die menschliche, als besonders heilig erscheinen wird, ist gewifs, weil in der Erfüllung dieses Triebes die Natur auf's innigste wirksam ist, sich in sich selbst in ihrem höchsten, vollwesenlichen organischen Gebilde zu verjüngen. Dafs aber diese Ansicht der Zeugung, als einer heiligen und ehrwürdigen Handlung der Natur, der sittlichen und der religiösen Ansicht der menschlichen Zeugung nothwendig hinderlich sey, und „in schaamlosen Symbolen, „unsinnigen Andachtspflichten und in mystischem Orgiasmus „(S. 240)“ sich aüfsern müsse: ist unwahr; sondern diese Entartung hat ihren Grund in ganz anderen Beschaffenheiten und Beziehungen der menschlichen Natur; obgleich zuzugeben ist, dafs die Ansicht des Zeugungstriebes und der Zeugung als etwas blofs *natürlich* heiligen, durch diese anderen Umstände, welche nachzuweisen hier nicht der Ort ist, gar leicht in fanatische Unnatur entarten könne; da sogar der Mensch, in dessen Geist' und Gemüth das Verhältnifs der Zeugung in Liebe, die höhere geistige, und die höchste religiöse Weihe erhalten hat, stets gottinnig auf seiner Hut seyn mufs, von jenen andern Beziehungen und niederen Gewalten, aus dem Himmel reiner Liebe, in die blofs thierische, ja unthierische Sphäre, nicht herabgezogen zu werden.

Hierauf sucht der Verfasser zunächst den Uebergang des „mythischen Hylozoismus in den philosophischen (S. 227 — 231)“ zu zeigen; besonders defshalb, „weil man mehrere Vorstellungen, die sich in philosophischen Hylozoismus auflösen, nicht

verstehn kann, ohne auf mythische Dichtungen zurückzublicken.“ „Versucht man aber das ewige Lebensprincip im Sinne des my-„thischen Hylozoismus auf klare Begriffe zurückzuführen, so zeigt „sich bald, dafs diese Götterlehre sich eben so gut pantheistisch „deuten, als in einen metaphysischen Dualismus, durch den Ge-„gensatz zwischen dem Geistigen und Materiellen hinüberziehen „läfst. Die poetische Personification des unerschaffenen Chaos „kommt hier nicht in Betracht; denn die Poesie personificirt nach „Belieben alles. Führen wir aber das mythische Bild vom Chaos „auf einen klaren Begriff zurück, so fällt ins Auge, dafs in die-„sem Begriffe das Geistige mit dem Materiellen zusammenfliefst, „also der mythische Gott Chaos im Grunde einerlei ist mit dem
463 „Gotte der Pantheisten.“ Der Verfasser läfst uns in Ansehung des klaren Begriffs, worauf er den Gedanken des Chaos zurückführen will im Dunkeln; aber die dadurch zu gewinnende Vergleichung ist unpassend. Denn wenn der Verfasser unter Pantheismus die Lehre versteht (453), dafs alles Wesenliche Endliche in Gott seye, so ist es garnicht nöthig, dafs der Pantheismus sich die endlichen Dinge in Gott unentwickelt, verworren, mithin Gott als ein Chaos denke, und dafs er insonderheit „das Geistige mit dem Materiellen zusammenfliefsen lasse.“ Was aber den Absolutismus betrifft, welchen der Verfasser mit dem Pantheismus als einerlei annimmt, so wird zwar nach selbigem erkannt, dafs alles endliche Wesenliche in, unter und durch Gott ist, zugleich aber auch, dafs alles Endliche in Gott von Gott dem Unendlichen verschieden, so auch dafs alles Endliche von allem Endlichen gesetzmäfsig verschieden und zugleich in Einen Gliedbau vereinigt ist; eine Einsicht wonach es unmöglich ist, die Welt, und überhaupt irgend ein Endliches, von Gott, oder auch nur ein Endliches von einem andern Endlichen nicht zu unterscheiden, oder damit zu verwechseln, also auch unmöglich, das Leibliche, oder gar blofs das Materielle, mit dem Geistlichen zu vermengen, oder Natur und Geist als gänzlich einerlei und ununterschieden zu betrachten. Vielmehr, wenn der Organismus der Wissenschaft des Absolutismus bis zur gehörigen Stelle weitergebildet wird, so wird dann auch der wesenliche Gegensatz von Geist und Natur mit Gott und unter sich, sowie hinwiederum die Vereinwesenheit, worin Beide mit Gott und mit einander in, unter und durch Gott sind und leben, wohlgeordnet erkannt.

Hierauf schildert der Verfasser die Hauptmomente der Entwickelung des Begriffes der Weltseele durch die griechischen Philosophen. „Die älteste mit dem Mythenglauben verschwisterte Naturphilosophie der Griechen, die *ionische*, habe sich nur darum nicht ganz pantheistisch ausgesprochen, weil sie ihren Begriff

von einer ewigen Lebenskraft der Natur nicht mit logischer Schärfe bestimmt habe; es habe ihr aber ein versteckter Pantheismus zum Grunde gelegen. Hierauf habe *Anaxagoras* durch scharfe Trennung des Geistigen von dem Materiellen die philosophische Religionslehre auf einen Dualismus zurückgeführt, mithin einen andern Begriff von der Weltseele, als die ältere ionische Lehre gegeben; denn sein Gott seye eine von der materiellen Natur wesenlich verschiedene Weltseele, die als reines Vernunftwesen, vermuthlich also mit persönlicher Selbständigkeit, in der Natur waltet, und aus dem *Chaos* einen *Kosmos* gemacht hat. *Plato* habe den Faden, den *Anaxagoras* fallen gelassen, aufgenommen; — er habe den denkenden und persönlich ewigen Urgeist, den er als von der materiellen Natur ursprünglich und wesenlich ver- 464
schieden gedacht, und Gott genannt, in reingeistiger Selbständigkeit über die Natur „gestellt“, der er nur eine untergeordnete, wenn gleich auch ewige Wirklichkeit zuerkannte.“ Der Verfasser berührt hier den unbefriedigendsten Theil der Platonischen Philosophie, den *Platon* vielleicht in seinen exoterischen Schriften mit Absicht im Dunkeln gelassen, wobei wenigstens hätte erwähnt werden sollen, daſs *Platon* die Materie (ὑλη) als das Nicht-Seyende (μη ὀν), oder vielmehr dem Sinne nach als das Nichtig-Seyende, an sich Leblose, und dem ihr von Gott eingebildeten Leben Feindselige, das Leben Hemmende darstellt. — „Die physische Lebenskraft“, sagt der Verfasser weiter, „welche *Platon* Gott der todten Materie einhauchen lasse, trete im platonischen Systeme an die Stelle der alten Weltseele. Aber schon *Aristoteles*, und nach ihm die *Stoiker*, haben den anaxagorischen Begriff von einer denkenden Weltseele wieder aufgefaſst, und sich das Wesen, das sie Gott nannten, als einen von der Materie verschiedenen, und die Materie beherrschenden und ordnenden aber doch von ihr unzertrennlichen und in ihr wohnenden Urgeist gedacht, dessen Weisheit, die eine Persönlichkeit voraussetzt, die Welt regiert, wie die Seele den menschlichen Körper.“

„Erst nach dieser Unterscheidung der sehr verschiedenen „Arten des Hylozoismus“, sagt der Verfasser, „läſst sich über „die Lehre im Ganzen ein treffendes Urtheil fällen“, welches er unter der, im Inhalte bemerkten, Ueberschrift:

„*Kritik der naturphilosophischen Begriffe von Leben und Lebenskraft, Urleben und Alleben,*“

folgen läſst.

Zuförderst wird die Bemerkung wiederholt, „daſs die Prüfung, von dem freilich „schon in seiner Wurzel“ schwankenden und unbestimmten Begriffe der *Lebenskraft*, nicht vom Begriffe der *Seele*, ausgehen müsse.“ Dann wird zunächst behauptet: „Die

„Thatsache, die wir Leben nennen, ist entweder mit dem Abso„luten ursprünglich einerlei, oder sie wird bewirkt in der Cau„salverbindung der Dinge entweder durch einen unmittelbaren „Act des Absoluten, oder mittelbar entweder durch eine beson„dere Kraft, oder durch mehrere besondere Kräfte. Der ersten „dieser Voraussetzungen", (also der dafs das Leben mit dem Absoluten ursprünglich einerlei?) „folgt auch Jeder, wer an einen „lebendigen Gott glaubt." Diese Disjunctionen sind aber nicht klar und bestimmt genug, geschweige als vollständig nachgewiesen. Denn dafs das Leben mit dem Absoluten ursprünglich ei-
465 nerlei sey, kann in dreifachem Sinne behauptet werden. Erstlich so, dafs das Absolute und das Leben ganz Dasselbe, dafs das Absolute, das ist Gott, nur Leben, nichts Anderes und nichts Weiteres, als Leben, seye. Zweitens so, dafs das Leben zwar der Wesenheit nach mit dem Absoluten einerlei, jedoch nur eine der göttlichen Grundwesenheiten sey, so dafs mithin Gott auch das Eine, selbe, ganze Leben sey. Drittens so, dafs das Leben zwar mit Gott der Wesenheit nach einerlei, das ist, dafs es göttlich sey und Gott Sich in selbigem offenbare, auch als von Gott verursacht von Gott seinen Ursprung nehme, doch so, dafs es gleichwohl blofs eine Eigenschaft endlicher Wesen seye, sofern diese sich in der Zeit ändern, oder *werden*. Jede dieser drei Meinungen ist geschichtlich behauptet worden. Da nun die dritte dieser Meinungen mit der Behauptung, dafs das Leben mit Gott ursprünglich einerlei, zugleich auch die vereinigt, dafs es von Gott verursacht sey, so zeigt sich die erste Disjunction des Verfassers nicht rein trennend, oder es fehlt wenigstens das Vereinglied Beider. „Denkt man sich aber", so setzt der Verfasser fort, „pantheistisch einen lebendigen Gott als eine unpersönliche und „überhaupt nicht individuelle Lebensthätigkeit, so fehlt man schon „gegen die ersten Merkmale, auf denen der unerdichtete Begriff „vom Leben ruht. Denn ein nicht individuelles Leben ist ein „willkührlicher, um des Systems willen gesetzter Begriff, dem „kein wirkliches Leben, von dem wir Kunde haben, entspricht. „Das organische Leben sowohl, als das Geistige, das wir ken„nen, ist ein individuelles." Der Pantheist hat aber garnicht nöthig, die Lebensthätigkeit als nichtindividuell, noch auch als nichtindividualisirend, zu denken. Wohl aber kann der noch unvollendete Absolutismus die Lebensthätigkeit individualisirend und individualisirt denken, aber dennoch annehmen, dafs das lebende Wesen, als Lebensthätigkeit, ohne Erkenntnifs, ohne freien Willen, ohne *selbstbewufstes* Wirken, dennoch begriffgemäfs und gesetzmäfsig Individuelles bilde. Aber, wie schon oben (469 f. 904) gezeigt, wenn das System des Absolutismus wissen-

schaftlich ausgebildet wird, so wird Gott dann auch erkannt, als
das Eine, selbe, ganze, unbedingte und unendliche Leben seyend,
und unter Leben wird dann lediglich Selbstbestimmung, und Ge-
staltung, nach einem erkannten, und mit Freiheit gewollten
Zweckbegriffe gedacht; es wird eingesehen, dafs Leben über-
haupt nur eine Grundwesenheit freier Vernunftwesen ist, also
zuhöchst das Eine, selbe, ganze Leben eine Grundwesenheit Got-
tes, als des Einen, selben, ganzen Vernunftwesens; das endliche
Leben des Menschen und der Menschheit aber als das Leben
endlicher Vernunftwesen. Und selbst das Leben der Natur kann
im Systeme des Absolutismus nicht anders gedacht werden, denn
als aus Freiheit entsprungen und als dem Vernunftzwecke durch
Freiheit angemessen. Im Geiste des Absolutismus macht nicht
die unendliche Bestimmtheit, oder Individualität und der stetige
Wechsel der individuellen Zustände das Leben aus, sondern diefs 466
ist nur des Lebens Erscheinung, worin es als sein eignes Werk
erscheint. Sondern das Leben ist erstwesenlich das unendlich
bestimmte, vollwesenliche oder vollständige Sich-Selbst-Gestalten
des lebenden Wesens durch *Sich* selbst, und für Sich selbst
(sibi). Im Sinn des Absolutismus lebt das lebende Wesen *Sich*
selbst, in *Sich* selbst, durch *Sich* selbst, für Sich selbst *(sibi)*,
und nur von den Wesen, die und sofern sie Ihrer selbst inne
sind in Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken, kann gesagt
werden, dafs sie selbst *leben*; nur in diesem Sinne darf und mufs
dann gesagt werden, nicht blofs: dafs Gott der Gott des Lebens,
sondern: dafs Gott das Leben, das ist, dafs Gott auch das Eine,
selbe, ganze, unendliche und unbedingte lebende Wesen, dafs
Gott der *lebendige Gott* ist. — Freilich wird der Verfasser das
wissenschaftliche System des Absolutismus, zu dem wir uns be-
kennen, und nach welchem das Vorstehende gelehrt wird, eben-
falls *Pantheismus* nennen, weil auch in diesem Systeme behauptet
wird, dafs Alles Endliche in, unter und durch Gott weset und
ist, oder vielmehr, dafs Gott in Sich, unter Sich, und durch Sich
auch alles Endliche weset und ist; wenn wir gleich alles End-
liche in und von Gott, und jedes Endliche von jedem Endlichen,
auch das Geistliche und Leibliche, noch so bestimmt unterschei-
den, die Verursachtheit und ganzwesenliche Abhangigkeit alles
Endlichen von Gott noch so entschieden anerkennen, und ob
wir gleich, mit dem Verfasser übereinstimmend, Gott als das
Sein Selbst im Erkennen, Empfinden, Wollen und individuellen
Wirken inne seyende, unendliche, freie, *lebende* Vernunftwesen
anerkennen. — Ob indessen der Verfasser auch von unserem
Systeme behaupten wird, dafs es dennoch in den Resultaten mit
dem eigentlichen Atheismus zusammentreffe, lassen wir dahinge-

stellt, obgleich es uns kaum möglich scheint. — Noch ist übrigens zu der zuletzt ausgezogenen Stelle des Verfassers zu bemerken, wie bei der Lehre vom Leben nie zu vergessen ist, dafs der zeitlichen Individualität des Lebens ein Ewiges, oder Ewigwesenliches, als der ewigwesenlich geschaute Zweckbegriff, der im ewigwesenlichen, *allgemeinen* Willen *) des in der Zeit darzulebenden Ewigwesenlichen mit Freiheit erfafst wird, zum Grunde liege. Hierdurch sind auch die Bemerkungen gegründet, die wir zu den nächsten Behauptungen des Verfassers zu machen haben, welche also lauten. —

„Denken wir uns also die physische Entstehung des indivi-
467 „duellen Lebens als eine organische Evolution einer nicht individuellen Lebensthätigkeit, die man denn nach Belieben einem „ewigen All-Eins, das Gott heifsen soll, oder einer ewigen Natur, zusprechen kann, so verfälschen wir den wahren Begriff „vom Leben; und was sich dann in jener um des Systems willen gesetzten Afterbedeutung des Worts ein Leben nennt, ist „eine hypothetisch gedachte *Kraft*, die Leben erzeugt, aber in „sich selbst noch nicht lebt. Die erste Ursache des wirklichen „und individuellen Lebens, das sich uns in den bekannten drei „Abstufungen als ein Pflanzenleben, ein thierisches Leben, und „ein Leben des denkenden Geistes kund thut, ist also entweder „ein wahrhaft lebendiger und individueller Gott, wäre er auch „nur eine persönliche Weltseele, oder es ist eine in sich noch „nicht lebende Kraft, die man sich nach Belieben atheistisch als „eine Urkraft der Natur, oder auch dem pantheistischen Begriffe „von Gott gemäfs, denken kann, die aber immer nur eine hypo„thetisch angenommene Kraft bleibt, weil wir im unmittelbaren „Bewufstseyn unserer selbst keinen Ursprung unsrer geistigen „Lebensthätigkeit erkennen, und in der materiellen Natur, aus „deren Schoofse das organische Leben entspringt, mehrere Kräfte, „die wir empirisch unterscheiden müssen, auf den räthselhaften „Punkt hin zusammenwirken, wo eine lebendige Individualität äus„serlich sich zu erkennen giebt.“ — Eine nichtindividuelle Thätigkeit ist nicht denkbar, weil *thun* Zeit an sich hat, wohl aber eine nicht zeitlich individuelle *Ursachlichkeit*; ebenso hat der Begriff der *Kraft* oder der *Macht* wesenlich die Zeit an sich. Der Grund, wefshalb der Verfasser die von ihm nicht klar ausgesprochne Meinung seiner Gegner eine blofse Hypothese nennt, pafst nicht, weil der fragliche Gedanke rein übersinnlich, oder metaphysisch ist, und ebendefshalb durch keine Beobachtung der empirischen Psychologie und Naturwissenschaft entschieden wer-

*) Siehe meine Grundlegung der Sittenlehre, S. 289—294; und Abrifs des Systems der Philosophie (1825) S. 30.

den kann. An diesen vagen Behauptungen des Verfassers zeigt
sich, wie unnütz es ist, ohne vorgängige bestimmte Erklärungen
der Sachen und der Worte sich in allerlei Reden zu ergeben.
Behauptet hat freilich der Verfasser, dafs das Leben eine That-
sache ist, welches aber der Inhalt dieser Thatsache seye, hat er
mit keinem Worte gesagt. Und sofern das Leben als Thatsache
behauptet werden soll, kann hier nur die Rede seyn, vom *endli-
chen* Leben der *endlichen* Wesen, und zwar nach den drei angeb-
lichen Stufen; keinesweges aber von dem unendlichen Leben Got-
tes des Unendlichen, dessen Gedanke über die ganze individuelle
Erfahrung des Geistes von Sich selbst und von der Natur hin-
ausliegt, und überhaupt alles Endliche, Sinnliche übersteigt. Und
da überhaupt vom Endlichen kein Schlufs zu dem Unendlichen
gilt, so kann der Verfasser, bei logischer Besonnenheit, den als
endliche Thatsache gefundenen endlichen Begriff des endlichen
Lebens selbst nicht anders, denn als eine Hypothese für weitere
metaphysische Forschung, von der Endlichkeit befreien, und in 468
den Gedanken des Absoluten, das ist Gottes, hinauf- und hinein-
tragen. Und da das Leben, sowie es sich als endliche That-
sache zeigt, durchaus mit Endlichkeit behaftet ist, so müfste erst
untersucht werden, ob nicht, wenn die Endlichkeit weggedacht
würde, die Wesenheit des Lebens selbst aufgehoben würde; die-
ses aber würde weiter nur zu entscheiden seyn dadurch, dafs
die reine Wesenheit des Lebens aufgefafst würde; und wenn diefs
auch ausgeführt, und gezeigt wäre, dafs die reine Wesenheit des
Lebens von der Endlichkeit unabhangig gedacht werden könne,
so bliebe nun immer erst die Hauptfrage übrig: ob an und in
der Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten We-
senheit Wesens, das ist Gottes, auch diejenige Grundwesenheit
mitenthalten ist, welche Leben heifst. Diese Hauptfrage kann
aber nicht auf dem subjectiv-analytischen Wege gelöst werden,
sondern, wenn auch die reine Wesenheit des Lebens auf subjec-
tiv-analytischem Wege schon in Erinnerung gebracht worden
wäre, so müfste doch unabhangig von dem Mittel und Wege die-
ser Erinnerung, unabhangig von allen empirischen Thatsachen,
unabhangig überhaupt von allem Anthropomorphismus und Anthro-
popathismus, sowie von allem Physikomorphismus und Physiko-
pathismus rein und ganz synthetisch, von oben herein, als an
und in der Grundschauung: *Gott*, oder: *das Absolute*, mitenthal-
ten eingesehen werden, dafs Gott auch das Eine, selbe, ganze,
unendliche und unbedingte Leben ist. Eine Einsicht, die das
System des Absolutismus allerdings gewährt.

Auf der angeführten Stelle des Verfassers ruht eine grofse
Dunkelheit, die der Leser nicht heben kann, schon wegen der

dunkeln und dabei unerquicklichen Bilder von einem Schooſse der Natur, einem räthselhaften Punkte u. s. w., besonders aber, weil der Verfasser so gar Nichts gethan hat, um die hier vorkommenden, durch *Individualität*, *Leben*, *Kraft*, *Thätigkeit*, *Stufen*, bezeichneten Hauptmomente, auch nur den Worten nach zu bestimmen und zu erklären. Nach dieser Stelle soll Gott als die Ursache des wirklichen individuellen Lebens, das in der Pflanze, dem Thier, und dem endlichen Geiste erscheine, selbst als ein wahrhaft lebendiger, individuell wirkender Gott gedacht werden; da nun, nach eben dieser Stelle, auch Pflanzen und Thiere, sowie der endliche Geist, ein wirkliches Leben haben sollen, und auf der Wahrnehmung dieser „Thatsache" jener Gedanke Gottes als des Lebendigen ruhen soll, so wird mithin von Gott als Lebendigem auch Das mit ausgesagt, was der Wesenheit nach den Pflanzen und Thieren sich finden soll, nehmlich das wirkliche individuelle Leben. Ob aber der Verfasser den Pflanzen und Thieren Selbstbewuſstseyn und Selbstgefühl zuerkennt oder nicht, ist aus dieser Schrift nicht bestimmt zu ersehen, denn mit der oben (40) angewandten Benennung der Thiere als „Seitenverwand-
469 ten" des Menschen ist es wohl nicht ernstlich gemeint, und die anderswo (S. 235 ff. B.) eingestreuten Bemerkungen geben uns hierüber nicht den nöthigen Aufschluſs. Daher wird es sehr zweifelhaft, wenn man mit dem Verfasser von der von ihm gemeinten sinnlich-empirischen Thatsache des Pflanzen-, Thier- und Geistlebens aufwärts steigt, in welchem Sinne man eigentlich dadurch soll befugt werden zu sagen, daſs Gott der *lebendige* Gott seye. Nicht daſs wir sagen, der Verfasser schreibe Gott ein Pflanzen- oder Thierleben, oder *endliches* Geistleben zu, sondern daſs wir nicht absehen, wie er auf seinem Wege von diesen Endlichkeiten loskomme, und dann nicht nur einen „entsinnlichten" Allgemeinbegriff des Lebens übrigbehalte, sondern die in ihrer Art unendliche und unbedingte Schauung, oder die Idee, des Lebens Gottes gewinne. — Nach unsrer Lehre von Gott heiſst Gott der *lebendige* Gott deſshalb, weil und sofern Gott im unendlichen Selbstinneseyn im Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken in vollendeter innerer Individualität in der unendlichen Zeit Sich selbst, das ist, seine Wesenheit, seine Gottheit, in *Sich* selbst, für *Sich* selbst, durch *Sich* selbst darstellt, verwirklichet und offenbart, und über den endlichen Wesen, sofern auch sie, Gott ähnlich, *leben*, das ist ihre endliche Wesenheit in der unendlichen Zeit in sich selbst, für sich selbst, zunächst durch sich selbst, jedes für sich und alle vereint, darstellen, verwirklichen und offenbaren, als individuelle Vorsehung waltet, und das unendliche Leben Sein selbst als Urwesens mit dem endlichen

Leben aller endlichen Wesen auf individuelle Weise vereinet. Sollte aber auch schon bewufstseynloses, wenn schon individuelles, Sich selbst in der Zeit Gestalten, sowie etwan das Leben der Pflanzen zu seyn angenommen werden kann, mit in den Begriff des *Lebens* aufgenommen werden, so dürfte dann ohne Beisatz, der diese Beschränkung aufhebt, nicht gesagt werden: dafs Gott der lebendige Gott seye. Wissenschaft und Religion erfordern, es hierin ganz genau zu nehmen.

Weiter liegt in dieser Stelle des Verfassers die Annahme, dafs Pflanzenleben, Thierleben und Geistleben, drei Abstufungen Einer Reihe des wirklichen individuellen Lebens seyen; — eine Annahme, die er nirgends gerechtfertigt hat. Nur ein sehr unaufmerksamer Leser wird sich diese befremdliche Lehre als eine „*Thatsache* der sich im Menschen selbst erkennenden Vernunft“, zufreden lassen. Erkennt man die Thiere als zugleich Geister niederer Stufen seyend an, im Vergleich mit dem Menschen als einem Geiste höherer Stufe, ohne dafs eigentlich eine Artverschiedenheit stattfände, so bleiben doch immer noch die Pflanzen aufser dieser Reihe. Und sind denn die Thiere und die Menschen, sofern sie Geister sind, auch „auf jenem räthselhaften „Punkte aus dem Schoofse der materiellen Natur entsprungen“? — Da dieses der Verfasser nicht annimmt, wie aus andern Stellen erhellet, so macht also auch nach ihm das Pflanzenleben mit dem Thierleben und dem Geistleben nicht ein Glied derselben Reihe aus. Wenn ferner der Verfasser bemerkt, dafs wir selbst 470
keinen Ursprung unsrer geistigen Lebensthätigkeit erkennen, so ist diefs doch nur in Ansehung eines individuellen zeitlichen Anfanges der Fall; als den ewigen Grund, und die ewige Ursache unserer zeitlichen Lebensthätigkeit vermögen wir allerdings Gott anzuerkennen, und daran bleibt, bei der synthetischen wissenschaftlichen Entwickelung dieser Lehre, durchaus nichts Hypothetisches zurück. Ob übrigens der Verfasser mit „dem räthsel„haften Punkte, wo eine lebendige Individualität sich zu erken„nen giebt“, die Zeugung oder Geburt des Menschen meint, ist nicht ganz deutlich, obschon wahrscheinlich.

Wenn der Verfasser (S. 234) bei Herzählung verschiedener Hypothesen, welche „die Thatsache des Lebens erklären sollen“, sagt: „das einzige nicht erdichtete Leben, das wir kennen, bleibt „das individuelle, das in der Natur an den Organismus gebunden „ist“, so scheint unter dem *Kennen* blofs das sinnlich individuelle, empirische Erkennen gemeint zu seyn. Denn das Leben Gottes, wenn wir es auch nur erst ahnen, und empirisch noch nicht kennen, kann defshalb doch nicht ein erdichtetes genannt werden. Auch kommt hier eine tiefer liegende religiöse Frage

in Ansprache: ob nicht der Mensch, der Gott als den lebendigen Gott, und als individuell auch in dem Leben der Welt, und in Geist und Herzen der Menschen heilig wirkendes Urwesen, und zwar auf übersinnliche, unbedingte, vor und über aller geschichtlichen individuellen, sinnlich vermittelten Weise, — erkennt und anerkennt, nicht auch *alsdann* es vermöge, mit Gottes Hülfe, Gott als individuell wirkenden lebendigen Gott in dem sinnlich erscheinenden Leben der Welt, des Menschen, der Menschheit, und auch in seinem eignen endlichen menschlichen Leben, auch auf individuelle Weise zu erkennen und anzuerkennen? — Diesen Gedanken unter der voreiligen Benennung der Schwärmerei, des Mysticismus, der Gefährlichkeit u. s. w. ohne wissenschaftliche Prüfung abzuweisen, gestattet die Vernunft nicht. Wenn nun aber dieser Gedanke sich vor der Vernunft rechtfertigte, so wäre dann doch für den in seiner intellectuellen und religiösen Bildung so weit gediehenen Menschen „das individuelle Leben, „das in der Natur an den Organismus gebunden ist", keinesweges „das einzige nicht erdichtete Leben, das wir kennen", auch wenn unter *Kennen* geschichtliches Wahrnehmen und Erkennen verstanden wird. Die Lehre des Absolutismus ist auch diesem für die Religionswissenschaft grundwichtigen Probleme gewachsen, es im Allgemeinen so aufzulösen, daſs die wissenschaftliche Erkenntniſs eine unerschütterliche Grundlage des individuellen und zwar schauenden Glaubens an Gottes lebendige, individuell
471 wirksame Gegenwart auch in dem individuellen Leben auf dem Gebiete dieser Erde, sowie in allen Himmeln, werde. — Und wenn dann endlich hinzugesetzt wird: „Das Factum des wirkli-„chen Lebens in seinem ganzen Umfange bleibt vor dem nüchter-„nen Verstande auf dem Standpunkte der physikalischen Betrach-„tung sowohl, als auf dem der metaphysischen, immer ein unauflös-„liches Räthsel, mögen die Grübler, denen Einfälle für Erklärungs-„gründe gelten, noch so zuversichtlich über diesen Grenzpunkt „des menschlichen Wissens hinausschwärmen"; so geht der Verfasser hiemit selbst weit über die Befugnisse des nüchternen Verstandes hinaus, wenn er seine Unwissenheit hierüber, seye sie auch noch so ehrenvoll, und seye diese Unwissenheit auch gegenwärtig unter den Menschen dieser Erde noch so weitverbreitet, der menschlichen Vernunft selbst, als unabänderbar-wesenlich aufbürdet, ohne sich auch nur die Mühe zu nehmen, daſs er selbige aus Vernunftgründen als unabänderbar beweise. — Der Verfasser macht es in dieser Schrift mit allen Hauptpunkten der Untersuchungen so, daſs er die eben bestehende, eigne oder fremde Unwissenheit, als eine der endlichen Vernunft selbst als solcher, für immer und ewig, anhaftende ohne weitere Prüfung

oder Beweisführung behauptet. Diefs aber ist dem Geiste der Philosophie, und dem Geiste der Bescheidenheit, die ein endlicher Geist zu vergessen nie Ursache hat, gänzlich zuwider *). Auch wir sind uns unsrer Unwissenheit, und wie sehr wir Ursache haben, bescheiden zu seyn, klar und innig bewufst, aber dennoch sind wir uns auch über die fraglichen Punkte wissenschaftlicher Speculationen bewufst, wobei Einfälle durchaus nicht für Erklärungen gehalten, und wobei durchaus nicht gegrübelt, das heifst unvorbereitet und unbefugt in die Tiefe geforscht wird; Speculationen, deren bewiesene Ergebnisse über die hierin von dem Verfasser gesteckte Grenze hinausreichen; auch kennen wir mehre Denker, von deren Speculationen über den fraglichen Gegenstand Dasselbe gilt.

Dennoch will der Verfasser hierüber eine „blofs physika„lische" Hypothese zulassen, „welche indefs den Ursprung des individuellen Lebens in der Natur aus dem Absoluten unberührt läfst, und wodurch das höhere, sich selbst erkennende Leben des denkenden Geistes gar nicht auf Gesetze des materiellen Organismus zurückgeführt werden soll." Diese Hypothese, welche dann das Zusammentreffen und Zusammenwirken des leiblichen und geistlichen Lebens noch schwieriger zu fassen macht, 472
wenigstens unerklärt läfst, ist folgende. „Aber der innige Zu„sammenhang des sich selbst erkennenden Lebens des denkenden „Geistes mit der organischen Animalität in der menschlichen Na„tur mufs doch auch von der materiellen Seite in der Natur ge„gründet seyn; und die organische Animalität mufs ein Erzeug„nifs der materiellen Natur wenigstens insofern seyn, als sie in „gleichem Verhältnisse mit den körperlichen Organen, an die sie „gebunden ist, sich entwickelt und wieder verschwindet. Das „Pflanzenleben wird ja nur insofern ein Leben genannt, als es, „dem animalischen ähnlich, auf organischen Functionen in ma„teriellen Formen beruht. Unbezweifelbar waltet also in der mate„riellen Natur, was sie auch übrigens in sich selbst seyn mag, ein „Streben, organische Bildungen zu erzeugen, in denen ein Leben „sich entwickelt. Wir erkennen dieses Streben nur da, wo ein „Organismus unsern Sinnen bemerkbar wird: aber einen bestimm„ten Anfang der organischen Bildung in der Natur hat noch kein „menschlicher Sinn bemerkt. Unbezweifelbar ist ferner, dafs die „organischen Lebensfunctionen auch diejenigen Anziehungs- und „Trennungsprocesse in sich schliefsen, die wir in dem nicht or-

*) Man vergleiche z. B. die Hauptversicherungen, dafs man überhaupt im Absoluten nichts begreifen könne (S. 200 B., hier 394); dafs das Selbstbewufstseyn für den Menschen der letzte Grund aller Gründe sey; und die übrigen, die wir vorhin (429 f.) bemerkt haben.

„ganisirten Theile der materiellen Natur wahrnehmen. Die Natur
„selbst leitet uns also auf die gegründete Vermuthung, dafs das
„Streben nach organischer Bildung ein allgemeines Grundgesetz
„der ganzen Natur, und dafs jeder materielle Anziehungs- und
„Trennungsprocefs, auch da, wo keine organische Bildung er-
„scheint, ein gehemmter Organisationsprocefs sei.“ Es war be-
sonders leicht, sich von der Natur zu dieser Hypothese leiten
zu lassen, nachdem zuvor *Schelling*, und die ganze *Schelling*'sche
Schule, Dasselbe, nur tiefer begründet, und sehr ausführlich, ge-
lehrt hatten, — erst als Hypothese der speculativen Physik, dann
als Lehrsatz der von unserem Verfasser so geringgeschätzten, und
für so unfruchtbar gehaltenen Naturphilosophie. *) Dafs vor der
Erscheinung der *Schelling*'schen Naturphilosophie, soviel wir uns
erinnern, Keiner der neueren Philosophen diese Hypothese ge-
macht, da ihnen doch die Natur eben so offen stand, ist immer
eine geschichtliche Merkwürdigkeit; und viele Naturphilosophen
werden bezweifeln, ob unser Verfasser ohne *Schelling's* Philoso-
pheme diese Hypothese wohl würde gemacht haben, und darin
473 werden sie sich durch die in dem Vortrage des Verfassers vor-
kommenden, von *Schelling* herrührenden Kunstausdrücke, z. B.
„gehemmter Organisationsprocefs“, bestärkt finden. Doch es kommt
hierauf Nichts an; um soweniger, als der Verfasser hier hin-
zusetzt: „Aber für eine Religionslehre, die sich nicht durch
„Dichtungen begründen will, bleibt dieser Begriff, der sich auf
„eine physikalische Hypothese beschränkt, völlig unbrauchbar.
„Ob er uns nützen kann, den religiösen Glauben an Unsterblich-
„keit der Seele mit der Naturlehre in Uebereinstimmung zu brin-
„gen, wird sich uns in der Analyse des reinen Theismus zeigen.“
Bis dahin wollen also auch wir unsre Kritik versparen, und hier
nur einige einselne Bemerkungen machen. Dafs der Verfasser
auch ein bewufstseynloses Gestalten noch Leben genannt wissen
will, scheint aus dieser Stelle hervorzugehen; obschon die Worte,
„dafs in der materiellen Natur ein Streben waltet, organische
„Bildungen zu erzeugen, in denen ein Leben sich entwickelt“,
schwankend sind. Ferner bemerken wir, dafs die vom Verfasser
hier aufgestellte Hypothese nicht in allen ihren Theilen mit der
Schelling'schen Naturphilosophie übereinstimmt, weder in den

*) Der geistreiche, und noch jetzt in seiner Art einsige: *erste Entwurf eines Systemes der Naturphilosophie* (Jena 1799), nebst der dazu gehörigen Schrift: *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systemes der Naturphilosophie* (Jena 1799), stellte zuerst die Natur als Einen Organismus, als organisirend und als organisirt dar; und in den darauf folgenden Schriften, besonders in der Darstellung des Systems der Philosophie (in der Zeitschrift für speculative Physik, 1801), und in der Schrift von der menschlichen Freiheit, erscheint diese Idee als Theil der Wissenschaft des Absoluten.

Behauptungen selbst, noch in den dafür angeführten Gründen. Wenn z. B. der Verfasser die Vermuthung, dafs jeder materielle Anziehungs- und Trennungsprocefs ein gehemmter Organisationsprocefs seye, *gegründet* nennt, so ist in dem, was der Verfasser hier vorgebracht hat, kein hinlänglicher Grund dafür zu entdecken. Denn dafs das organische Naturleben der Pflanzen und Thiere jene allgemeinen Processe in sich aufnimmt, ja sogar auf eigne Weise in sich wiederholt, befugt garnicht zu der Annahme, dafs sie zu dem Eigenthümlich-Wesenlichen des organischen Lebens selbst gehören. Auch mufs bemerkt werden, dafs wenn diese Hypothese reine Wahrheit enthalten soll, darin nicht die Meinung versteckt liegen darf, als wären jene allgemeineren Naturprocesse des rein dynamischen und chemischen Lebens etwas an sich Unvollendetes, oder Mislungenes, oder als erzeugten sie Unwesenliches und Werthloses.

Hierauf ertheilt der Verfasser sein

„*Endurtheil über die hylozoistischen Religionen, die nicht in Pan-*
„*theismus übergehn.*"

Die hylozoistischen Religionen „bezeichnen, nach ihm, in verschiedenen Stufen die Kindheit des menschlichen Geistes, doch nicht immer in der kindlichen Liebenswürdigkeit, worin z. B. die griechische erscheint (S. 238). Sie sind die natürlichsten aller Religionen, schon weil der menschliche Geist an dem hängt, was in die Sinne fällt, wo er dann auch am natürlichsten das Göttliche hineindichtet, das er, ohne zu wissen, wie? in sich selbst vernimmt. In der Rohheit des gemeinen Fetischismus ist freilich kaum eine Ahndung des wahrhaft Göttlichen." „Aber „wenn mit der Bewunderung der Natur, in welche die Phantasie „allerlei Dämonen hineinschiebt, ein Gefühl der Dankbarkeit für „die Wohlthaten, die der Mensch von der Natur empfängt, sich 474
„verbindet, so nimmt der hylozoistische Wahnglaube schon einen „Theil des Charakters der wahren Frömmigkeit an *). Zu einem „Sonnengotte kann man wahrhaft andächtig beten, wenn man ihn „verehrt als den alles belebenden und unerschöpflichen Wohlthä„ter der Welt. In der Ordnung der Natur kann man einen wahr„haft göttlichen Verstand, der über den Schicksalen der Men„schen wacht, zu erkennen glauben, auch wenn man die Welt„regierung vertheilt unter mehrere Götter. Legt nun die Phanta„sie auch das Gesetz der Gerechtigkeit, das der Mensch in sich „selbst findet, in die Natur dieser Götter, auch wenn sie ihnen „erlaubt, unter sich ihre eigne Moral zu haben, so leistet das „Heidenthum, dessen Grundlage der Hylozoismus ist, was es lei-

*) Also besteht die wahre Frömmigkeit aus Theilen, die auch ohne einander seyn können?

„sten kann.“ Gefühl der Dankbarkeit für göttliche Wohlthaten ist wohl ein Element der Religion und der Frömmigkeit, aber nur ein untergeordnetes. Wahre Andacht hat zu ihrer erstwesenlichen Grundlage die Erkenntniſs Gottes als Eines unendlichen, unbedingten Wesens; daher kann der Anbetung eines Sonnengottes die Würde wahrer Andacht sprachgemäſs nicht zugesprochen werden; sowenig bei einer unter „mehrere Götter“ vertheilten Weltregierung ein wahrhaft göttlicher Verstand, das ist, der Verstand Gottes gedacht wird. Mit dem Gesetz der Gerechtigkeit, welches „in der Natur von Göttern gelegen“ seyn soll, „die eine *eigne* Moral haben“, sieht es nicht besser aus. Denn die Gerechtigkeit ist wesenlich Eine; unbedingt und unendlich gedacht ist sie eine Wesenheit Gottes, endlich und bedingt gedacht eine Wesenheit endlicher Vernunftwesen, auch der Menschen. Aber die Gerechtigkeit des Menschen ist der Wesenheit nach keine andere, als die Gerechtigkeit Gottes, mit welcher sie, um wahrhaft menschliche Gerechtigkeit zu seyn, übereinstimmen muſs. Ebenso ist das Wollen und Thun des Guten unendlich gedacht Gottes, endlich gedacht des Menschen, aber der reinen Wesenheit nach das Gleiche. Und die Eine Gerechtigkeit ist in dem Einen Guten mitenthalten. Eine *eigne* Moral im Gegensatze mit der Einen Moral kann nicht gedacht werden, ohne daſs auch eine *eigne* Gerechtigkeit im Gegensatze mit der Einen Gerechtigkeit zugleich mitgedacht werde. Dagegen stimmen wir dem Verfasser in der Behauptung bei, „daſs das Heidenthum zur „begeisternden Poesie von der Phantasie ausgebildet worden, daſs „die schöne Kunst ihm vieles schuldig ist, und daſs es eben- „dadurch vieles zur Veredlung des menschlichen Daseyns beige- „tragen hat.“ Daſs auch wir das Heidenthum als in dem Entwickelungsgange des Menschheitlebens wesenlich anerkennen, aber auch seinen Graüeln unser Auge nicht verschlieſsen, haben wir längst in einer besondern Abhandlung ausgesprochen *). Wenn der Verfasser ferner sagt: „Aber die Schattenseite des Heiden- „thums fällt dem unbefangnen Beobachter eben so leicht ins Auge, „auch wenn er es mit dem Aberglauben nicht strenge nimmt, „und gern jede Religion duldet, bei welcher der Mensch seine „natürliche und moralische Bestimmung erfüllen kann;“ so stimmen wir ihm zwar in der Maxime der vernunftgemäſsen Duldung, nicht aber darin bei, daſs der Mensch bei verschiedenen Religionen „seine natürliche und moralische Bestimmung *erfüllen* „könne.“ Denn wäre Dieſs, so wäre es im Erstwesenlichen

*) Im Tagblatte des Menschheitlebens, in einer daselbst S. 199 — 208 befindlichen Abhandlung, die den Titel führt: Eine Gottinnigkeit und Ein Gottinnigkeitbund auf Erden.

gleichgültig, ob der Mensch sich zur wahren Religion erhübe, oder zum Beispiel ein Heide bliebe. Oder es müſste behauptet werden, daſs es mehrere wahre Religionen gebe. Auch müſste dann angenommen werden, daſs die verschiedenen Gestaltungen 475
der Einen und selben Wahrheit in verschiedenen Bildern, Emblemen, Gebraüchen verschiedene Religionen heiſsen dürften. Ein Sprachgebrauch, den wir nicht billigen können. Denn sowie Ein Gott, so ist auch nur Eine Religion, und diese ist nothwendig die einsige, wahre. Zu ihr suchen sich aber die Menschen, und die Völker in verschiedenen theilwahren und theilfalschen Religionsbegriffen, zu erheben, und indem sie dieselbe religiöse Wahrheit auf verschiedene Weise in Symbolen, Emblemen, und Gebraüchen darstellen, und in verschiedenen Begebenheiten des Lebens der Menschen und der Völker die Offenbarung Gottes vorzugsweise erblicken, arbeiten sie sich stufenweis unter Gottes Leitung, und mit Gottes Hülfe, hindurch und empor zu der Einen ewigen Religion Gottes, wie sie in der Menschheit dieser Erde in eigenthümlicher Gestalt erscheint und wirklich wird. Wohl kann der Mensch auch in noch mangelhaften, fehlgebildeten, mit Unwahrem und Ungutem gemischten Religionsbegriffen, vermöge des in selbigen bereits enthaltenen Wahren und Guten, theilweis für seine natürliche und moralische Bestimmung wirksam seyn, aber *erfüllen* kann er seine Bestimmung auf endliche Weise nur, wenn die Eine und Einsige wahre Religion selbst in ihm erkannt und belebt ist.

Hierauf kommt der Verfasser nochmals auf „die Vergötterung des Zeugungstriebes, als auf eine Schattenseite des Heidenthumes“ zurück. — „Mag die Vergötterung des Zeugungstriebes, „dieser Hauptbestandtheil der berühmtesten heidnischen Religio„nen immerhin eben so natürlich seyn, als die menschliche Be„friedigung dieses Triebes; sie bleibt darum nicht weniger ekel„haft für jeden moralisch gebildeten, und nicht in mystischer „Selbsttäuschung befangenen Sinn, wo sie zu solchen Brutalitä„ten führt, wie die Andachtspflichten der Weiber, die sich aus „Frömmigkeit Preis geben muſsten im Tempel einer Mylitta.“ Die Brutalität besteht hinsichts des Geschlechtsverhältnisses darin, daſs die Sinnenlust allein oder zumeist zum Zweck gemacht wird, ohne dabei an das eigentlich Menschliche und Göttliche, ohne an Schönheit, Achtung und Liebe zu denken, und wenn der Mensch in seiner Geschlechts-Eigenschaft lediglich zum Mittel der Lust herabgewürdiget, und seine Freiheit dabei verletzt wird *). „Fromm“, sagt der Verfasser ferner, „mochten auch

*) Näheres über die innere Wesenheit des Geschlechts-Gegensatzes, über die sittliche und religiöse Bedeutung der Ehe und des Verhältnisses der Ge-

„die Mütter seyn, die ihre Kinder der Bildsäule des Feuergottes „Moloch in die glühenden Arme legten, um ihm ihre Dankbar-
476 „keit zu beweisen; aber ihre Frömmigkeit war gräfslich.“ Wir möchten aber den Werth des Wortes *fromm* nicht so weit herabsetzen, und finden es selbst gräfslich, ein Gräfsliches sogar fromm zu finden und zu nennen. — Zum Schlufs bemerkt der Verfasser: „Aber auch unsre gelehrten Mythologen und Mystagogen entweihen das Heilige, wenn sie, anstatt das Heidenthum „aus sich selbst zu erklären, es gewissermafsen zur linken Seite „des Christenthums machen, um im Sinne des pantheistischen „Hylozoismus demonstriren zu können, das Heidenthum und das „Christenthum indifferenziren sich eins mit dem andern in der „Anschauung des Absoluten.“ Nach unsrer Ueberzeugung ist das Christenthum dem Heidenthum allerdings wie ein Höheres dem Niederen entgegengesetzt. Insbesondre empfängt auch die Ehe im Christenthume die religiöse Weihe eines von Gott eingesetzten Standes, eines heiligen Verhältnisses, ja, nach der Lehre des Einen Hauptzweiges der Christenheit, sogar eines Sacramentes. Dafs aber das entartete Christenthum dem entarteten Heidenthume, in den Erscheinungen des Fanatismus überhaupt, und in der Entweihung des Geschlechtsverhältnisses, nur aus andern Veranlassungen und von andern Seiten nahe komme, zeigt leider die Geschichte. Die keuscheren Römer, welche die Bacchischen Orgien von Staates wegen verboten, waren auch Heiden, und auch bei vielen heidnischen Völkern der Gegenwart ist körperliche Reinheit und Keuschheit, und eheliche Treue, in hoher Ehre. Der Verfasser scheint unsere gelehrten Mythologen und Mystagogen nicht richtig gefafst zu haben, wenn er ihnen die Absicht unterlegt, das Heidenthum und Christenthum in der Anschauung des Absoluten zu indifferenziiren. — Das stehet aber fest, dafs ohne Schauung des Absoluten, das ist, ohne Gott zu erkennen und anzuerkennen, weder das Christenthum, noch das Heidenthum verstanden und begriffen werden mögen.

schlechtsvereinigung findet der Leser in der Schrift: *Urbild der Menschheit*, S. 113, 119 — 121, 131 — 153, 176 f., dann im *Tagblatte des Menschheitlebens*, N. 19, S. 73; S. 81, 98, 122, 164, besonders S. 173, und in der *Grundlage des Naturrechts* (1803) S. 153 — 204, besonders S. 194 ff.

T

SBB013401536568

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krause, Karl Christian Friedrich,

Die absolute Religionsphilosophie in ihrem Verhältnisse zu dem gefühlglä
ubigen Theismus und nach der in ihr gegebenen endlichen Vermittlung des
Supernaturalismus und Rationalismus dargestellt in einer philosophischen
Prüfung und Würdigung von Friedrich Bouterwek's Schrift: Die Religion der
Vernunft, und von Friedrich Schleiermacher's Einleitung zu Dessen Schrift:
Bd.: 1

Dresden ; Leipzig (1834)

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.383-e(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760477-1